

# **Goliardene**

## **Goliats ustadige diktere?**



Hanne Line Hvalby  
Masteroppgave i historie  
Høsten 2013  
Institutt for arkeologi, konservering og historie  
Universitetet i Oslo



## Forord

Hybris har hovedansvaret for dette forsøket på å finne ut av hva goliardene egentlig var. For å nesten si det med ordene til Édouard Jeuneau: 'så godt som ingenting hadde forberedt meg på å entre universet til middelalderens skolerte'.<sup>i</sup> Hatten derfor av for min vise, tålmodige, og uerstattelige veileder Bjørn Bandlien – den eneste andre som i løpet av 17 år lånte Universitetsbibliotekets *The Goliard Poets*.

Ellers lovte jeg meg selv å ikke innlede oppgaven min med en lang og pompøs takketales. Det løftet brytes grovt. Så takk til:

Fagmiljøet ved UiO – hvor enkeltpersoners oppmerksomhet har overrasket og satt nytt mot i meg; de i administrasjonen på historie som har lagt til rette for studenten, senest spesielt Ragnar H. Larsen; Lånekassen – selvfølgelig; middelalder-kollokviegruppen hvor Anniken, Beate, Sveinung og Tuva – samt offeret for mye baksnakking, Bernard av Clairvaux – gjorde det til en litt for stor fryd å kollokvare; alle andre vennlige og hjelpsomme medstudenter som har lettet prosessen; Michael Benskin for å ha tatt seg tid til å undervise meg i bla. middelaldermanuskripter; Sissel Jørgensen for praktiske råd om hvordan legge opp arbeidet; Ellen Reinertsen i Torshov kirke for det å gi håp, samt bortlæring og bortlåning av teologihistorie; mine gode, gamle venninner Anna-Marie, Hanne, Helene og Katrine for alle fine ord; familien Hvalby/Nes for historieinteressen, omsorgen, og all slags hjelp, ekstra takk til min far for korrekturlesning; samt alle andre som har bidratt på den ene eller andre måten til å få oppgaven i havn.

Til sist, min kjæreste Sveinung, tusen takk for alt – ikke minst din usvikelige tro på at dette kunne gå.

Blindern, november 2013

Hanne Line

---

<sup>i</sup> Édouard Jeuneau, *Rethinking the School of Chartres*, overs. av Claude Paul Desmarais, (Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2009) 74.



## Innholdsfortegnelse

Forord .....	III
Innholdsfortegnelse .....	V
Kapittel 1: Introduksjon.....	1
Historiografi .....	2
Teori .....	5
Problemstilling .....	6
Kilder og metode .....	7
Forbehold og avgrensning i arbeidet med kildene .....	8
Kapittel 2: Kjemper og vaganter i tidlig middelalder.....	11
Goliat og slekten.....	12
En gåtefull statutt.....	15
<i>Gyrovagus</i> – ”De ugudelige vandrer omkring” .....	17
Den benediktinske norm.....	17
Vagant og kjetter .....	19
Goliat og <i>gyrovagus</i> – en sammenheng?.....	20
Sedulius Scottus .....	20
En forfatter av ”goliard-dikt” og ”vagantdikt”? .....	21
Den hellige sau mot tyven av kjempeslekt .....	22
Fra <i>gente Goliae</i> til <i>familia Goliae</i> ? .....	23
Oppsummering .....	24
Kapittel 3: En kjempe i forvandling? .....	25
Abelards liv og tid .....	26
Bernard av Clairvaux mot kristenhetens fiende .....	29
Motbegrepets politiske dimensjon.....	29
Andre aspekter ved fienden .....	30
Godt kjent som Goliat?.....	32
Abelards selvforståelse: ”Historien om mine ulykker” .....	33
Historiografi rundt <i>Historia calamitatum</i> .....	34
En ubehagelig <i>persona</i> .....	35
Motbegrepet Kain i nytt lys.....	36
Til Abelards forsvar.....	38
Til Goliats forsvar?.....	40
Kort resymé .....	40

## VI

Datering .....	41
Kontekst rundt verket .....	42
”De andre” .....	43
Goliats mulige metamorfose .....	44
<i>Abel-iardi – Gol-iardi?</i> .....	47
Oppsummering .....	49
Kapittel 4: ”Goliard-dikterne” .....	51
1100-tallets ”goliard-diktere” .....	52
Dikternes sosiale identitet .....	54
<i>Golias</i> – hvilken funksjon? .....	58
Narrebiskop <i>Golias</i> ? .....	56
Apokalypsen av <i>Golye</i> .....	59
Kort resymé .....	59
Forbindelse til <i>Metamorphosis Golye</i> .....	60
<i>Apokalipsis</i> som originaltittel .....	60
Visjonen til motbegrepet <i>Golye</i> ? .....	61
”Vagantdiktere” .....	64
Gerald av Wales og en parasitt ved navn <i>Golias</i> .....	67
<i>Gula</i> .....	68
En underholdningsmundur .....	68
”Goliarden” Gerald? .....	71
Et kompromiss .....	73
”Dem vi pleide å kalle goliarder” .....	74
Kort resymé .....	74
Familiære goliarder .....	75
Oppsummering .....	77
Kapittel 5: Fordømmende konsiler .....	79
Syngende vandringsmenn .....	80
<i>Goliardi</i> og <i>familia Goliae</i> – hipp som happ? .....	82
Uærlige penger og verdslige gleder .....	83
Ærekrenkende underholdere .....	85
Goliardene når paven .....	87
De beryktede eberhardini – et synonym for goliarder? .....	87
Oppsummering .....	90
Kapittel 6: Dikt og manuskript .....	93
Manuskripter til flerfolds bruk .....	93

## VII

Assorterte dikttilskrivelser .....	96
Tilskrivelsene <i>Primas</i> , <i>Gauterus</i> og person-navnet <i>Guala</i> .....	97
Sanger .....	98
Sjanger .....	100
<i>Omnibus in Gallia</i> : Et verk om goliarder .....	100
Kort resymé .....	101
Datering .....	101
En underholdende orden .....	102
Kjøtt på goliardens ben: kontekst rundt Harley 978 .....	105
William av Winchesters manuskript .....	105
William og hans tid .....	107
Biskop <i>Golias</i> i klosteret .....	108
Oppsummering .....	111
Kapittel 7: Konklusjon .....	113
Tolkning av funnene .....	113
Virkelige goliarder? .....	114
Hvordan omtale sjangere .....	116
Hva goliardene var .....	117
Videre forskning .....	118
Litteraturliste .....	121
Kilder .....	121
Sekundærlitteratur .....	123
Forsidebilde .....	133





## Kapittel 1

### Introduksjon

*“[...] a strange group of intellectuals, the goliards. [...] Everything seems to contrive to hide their identities from us. Most are cloaked in anonymity, in legends they eagerly encouraged”.*<sup>1</sup>

Med disse ordene fengslet Jaques Le Goff meg for mange år. Hvem, eller hva, var goliardene? Navnløse intellektuelle – skremmende nok kalt opp etter kjempen Goliat, på latin *Golias* – vandrende langs landeveiene i 1100-tallets Europa på leting etter patronasje og poetisk inspirasjon? Samlinger med ”goliard-dikt” tilla det mytiske bildet besnærende sjatteringer: De fremstod som naturhyllende, geistlige forkjempere for fri kjærlighet og aksept for menneskekroppen, men også som opportuniste, anarkister, slukhalser og fyllebøtter, med en nærmest hedensk religiøs tro. De truet kirkens fundament, ble bannlyst, forfulgt, straffet og til slutt utslettet. Slik fremstod goliardene i oppgavens spede begynnelse.

I virkeligheten er det vanskelig å etablere en tydelig historie for goliardene.

Kildegrunnlaget er sparsommelig, og sekundærlitteraturen preget av vage, varierende definisjoner og myter gjentatt så ofte at de har fått status som sannhet. Gjengangere i denne litteraturen er, sammen med drømmebildet over, antagelser om at goliardene vandret omkring allerede i tidlig middelalder, at goliarder og vaganter var synonyme, at goliarder opptrådte med dikt og sprell på narrenes fest med ”biskop Goliat” som en versjon av festens narrebiskop, og så videre.<sup>2</sup> Om slike antagelser skal fortsette å dominere, bør de imidlertid være grunnet på nyere forskning, og ikke på hva som kan vise seg å være myter – noen av dem flere århundrer gamle.

---

<sup>1</sup> Jaques Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, overs. av Teresa Lavender Fagan, (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1993), 24-5. Mine klammer.

<sup>2</sup> Peter Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, (Glasgow: University of Glasgow Press, 1976) 18; Laura Kendrick, “Medieval Satire”, i *A Companion to Satire*, red. av Ruben Quintero, 52-69, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007) 57; Tuomas M. S. Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, (Helsinki: Finnish Historical Society, 1995) 20, 20n60; John Addington Symonds, *Wine, Women and Song*, (Fairford: The Echo Library, 2010) 19-21; Helen Waddell, *The Wandering Scholars*, 7. utg., (London: Constable and Company Ltd., 1949) 175, 203; P. G. Walsh, *Love Lyrics from the Carmina Burana*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1993) xv; og George F. Whicher, *The Goliard Poets*, (Cambridge: Cambridge Mass, 1949) 3-4.

## Historiografi

Diverse litteraturvitere, og noen historikere, har trukket goliardene frem fra glemselens skygge og betraktet dem som en reell gruppe. Samtidig har de kastet et noe uklart skjær over dem. Thomas Wright la det moderne grunnlaget for senere studier av goliardene da han i 1841 utga dikt som middelalderskrivere hadde tillagt *Goliath* og lignende betegnelser. Wright gjorde et omhyggelig og historisk etterrettelig arbeid, men i den nasjonalromantiske ånd foregrep han også historiens gang og tok diktene til inntekt for en standhaftig engelsk, antipapistisk kamp. Videre mente han *Goliath* var det burleske fantasinavnet til en egen opprørske og ”jocular class” kalt ”goliarder”, som mot slutten av 1200-tallet ikke lenger ble forbundet med klerker, men med underholdere ved aristokratiets hoff.<sup>3</sup>

Etter Wright fremmet blant andre John Addington Symonds, Helen Waddell, og Jaques Le Goff de frihetssøkende og livsnyttende sidene ved goliardene. Symonds la med samlingen *Wine, Women and Song* i 1884 grunnlaget for at ”goliard-dikt” generelt oppfattes som typiske studentviser hvor piker, vin og sang utgjør hovedinnholdet.<sup>4</sup> Helen Waddell skilte i 1927 heller ikke middelalderens lærde diktere, underholdere, goliarder og vandrende klerker<sup>5</sup> fra hverandre, men presenterte dem alle i én tradisjon, som skolerte på jakt etter frihet, kunnskap, og det gode liv.<sup>6</sup> Jaques Le Goff skrev i 1957 ut fra et strukturelt syn om hva goliard-dikterne skal ha vært, nemlig libertiner-frukten av 1100-tallets befolkningsvekst, handels- og byoppblomstring, sosiale mobilitet, føydalsystemers nedgang, og av fattigdom.<sup>7</sup>

Den sosialhistoriske tilnærmingen til goliardene er det flere som har hatt sine varianter av. Der Le Goff satte goliardene i sammenheng med historiske endringer i tiden, betraktet Joseph M. Tyrrell dem i 1971 dem som en motkultur, et løselig organisert, internasjonalt brorskap av vandrende poeter. Under beskyttelse av ”Sankt Goliath” skal de ha parodiert munkeordener og hatt et rett og slett hedensk livssyn. Tyrrell sammenlignet goliardene med 1950-tallets beatniks – rebelske samfunnskritikere med en samtidig kul likegladhet. Da i kontrast til hippiekulturen, som etter hans mening minnet om middelalderens klosterkollektiver med sin iver etter å leve et ”bedre type liv”, med mystifiserende forsøk på å

---

<sup>3</sup> Thomas Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1841) x-xiv, xxi-xxii, xxiv.

<sup>4</sup> Dyan Elliott, *The Bride of Christ Goes to Hell*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012) 172; og Symonds, *Wine, Women and Song*, 19-21.

<sup>5</sup> I middelalderen mentes først og fremst menn som var vigslet og som hadde et embete innenfor kirken med betegnelsen ”klerk”. Dette innebar nødvendigvis en viss utdannelse. Biskoper og andre høyeistlige kunne kalles *clericus*, men også enhver skriftkyndig mann kunne i prinsippet hevde å være klerk. (Mia Münster-Swendsen, *The Making of the Masters*, Masteroppgave i historie, (København: 2000) 11-3.)

<sup>6</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*.

<sup>7</sup> Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 24-35.

”bli ett med kosmos”.<sup>8</sup> Det er lett å trekke inn personlige holdninger om noe man ikke helt vet hva er. Så sent som i 1983 skrev Edward Gerard Doyle med fordømmelse i pennen: ”the Goliards preoccupation with sex, (...) consisted of an almost pagan addiction to wenching”.<sup>9</sup> I dag kaller både blackmetallband og gourmetforeninger seg opp etter goliardene, og jeg skal innrømme at jeg hadde et ønske om å sammenligne goliardene med hip-hopkulturens tricksterfigurer.

Forskere har ofte tatt for gitt at goliarder var noe av det samme som vaganter, på latin *gyrovagus*, og få har skilt klart mellom dem.<sup>10</sup> Edwin H. Zeydel representerte et unntak da han i 1960-årene plasserte goliarder og vaganter nett og ryddig i forskjellige sosiale klasser ved å skille straffene de pådro seg, samt det som skal ha vært diktningen deres.<sup>11</sup> Bryan Gillingham hevdet imidlertid i 1998 at den utbredte oppfatningen om at goliardene var diktere er en ubegrunnet antagelse. Isteden mener han kildene viser at de egentlig var halvstuderte, omreisende underholdere som gjentok lærde dikt.<sup>12</sup>

Likevel forbindes goliard-betegnelsen i dag først og fremst med litteraturens verden, og da spesielt med adjektivet ”goliardisk”. Skjønt adjektivet ikke fantes i middelalderen, fungerer det i dag som en noe upresis sjangerterm for et bredt spekter av sekulær, latinsk middelalderpoesi.<sup>13</sup> Diktene er ofte skrevet på det som i moderne fagterminologi heter ”goliardisk strofe” – grovt forenklet et fire linjers vers hvor siste ord i hver linje rimer.<sup>14</sup> Tematisk spenner verkene over de sedvanlige ”lastene” forbundet med goliardene: vindriking, matglede, gambling, fri kjærlighet, ungdom, livsglede, naturhylllest, tigging, geistlig synd, mektiges arroganse og pengers allstedeværelse. Diktningen er ofte satirisk og

<sup>8</sup> Joseph M. Tyrrell, “The Goliardi – Wandering Poets of the Middle Ages”, i *Journal of Popular Culture*, vol IV, nr. 4 (1971), 920, 923, 926, 929.

<sup>9</sup> Edward Gerard Doyle, ”Introduction”, i Sedulius Scottus, *On Christian Rulers and the Poems*, 9-48, (New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1983) 32.

<sup>10</sup> Peter Godman, “The World of the Archpoet”, i *Mediaeval Studies*, nr. 71 (2009), 117; Boris I. Jarcho, ”Die Vorlaufer des Goliard”, i *Speculum*, vol. 3, nr. 4 (Okt., 1928), 523-79; Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 24-35; Tyrrell, “The Goliardi – Wandering Poets of the Middle Ages”, 921; Waddell, *The Wandering Scholars*, 203-4; og Whicher, *The Goliard Poets*, 3, 5.

<sup>11</sup> Edwin H. Zeydel, *Vagabond Verse*, (Detroit: Wayne State University Press, 1966) 17-18; Edwin H. Zeydel, ”Vagantes, Goliardi, Joculatores”, i *Helen Adolf Festschrift*, red. av Sheema Z. Buehne, James L. Hodge og Lucille B. Pinto, 42-6, (New York: Frederick Ungar Publishing Co. 1968) 43-5.

<sup>12</sup> Bryan Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, (Ottawa: Institute of Mediaeval Music, 1998) 32-4, 41-2.

<sup>13</sup> Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, 20; 60; og A. G. Rigg, “Goliard and other Pseudonyms”, i *Studi Medievali*, ser. 3, 18: 2 (1977), 66. Det latinske begrepet *seculum*, ”sekulær”, pekte i middelalderen på den materielle verden generelt, og på klerkers verdslige – altså ikke-teologiske – studier og ikke-ordinerte yrker. (Gerald A. Bond, *The Loving Subject*, (Philadelphia: The University of Philadelphia Press, 1995), 3.)

<sup>14</sup> Fleur Adcock, ”Introduction”, i *Hugh Primas and the Archpoet* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) xiii; og Paul Gerhard Schmidt, ”The Quotation in Goliardic Poetry”, i *Latin Poetry and the Classical Tradition*, red. av Peter Godman og Oswyn Murray, 39-55, (Oxford: Clarendon Press, 1990) 40-2, 45, 48-9.

parodier bibelske og liturgiske tekster, samt inneholder gjerne allusjoner til klassiske forfattere.<sup>15</sup>

Middelalderens *Goliath*-korpus var imidlertid mye snevrere enn hva sekundærlitteraturen har gitt inntrykk av. A. G. Rigg beskrev i 1977 fellesnevnerne for dikt som i manuskripter har blitt tilskrevet betegnelsene *Goliath*, *goliardus* og lignende: De var opprinnelig fra 1100-tallet og preget av vidd, språklig eleganse og flytende rim og rytme. Tilskrivelsene ble ikke knyttet til kjærlighetsdikt eller drikkeviser, selv om visse av diktene nevnte sex og vin. Hvilke dikt som fikk slike tilskrivelser varierte fra manuskript til manuskript og fra skriver til skriver. Skjønt adjektivet ”goliardisk” er anakronistisk og diktene som faller inn under det ofte ikke har fått *Goliath* og lignende betegnelser festet til seg, mente Rigg det likevel ikke gjorde særlig skade å bruke det om sekulær, latinsk middelalderpoesi.<sup>16</sup> Når betegnelsene ”goliard” og *Goliath* anvendes ulikt i moderne og middelalderske kontekster er det imidlertid vanskelig å historisere goliardene og holde dem atskilt fra myter og anakronismer.

Oppfatningen som i langt tid har dominert forskningen går ut på at goliardene var en litterær fiksjon allerede i middelalderen. Goliardene og *Goliath* må regnes som ”a grotesque creation of the medieval mind”<sup>17</sup> mente J. H. Hanford i 1926. Det var den foranderlige myten om *Goliath* Rigg var opptatt av, derfor diskuterte han ikke i særlig grad hva den kan ha betydd.<sup>18</sup> I 1980 hevdet Jill Mann at goliardene var svært populære middelalderlige fantasifostre som selv kirkekonsilene bet på.<sup>19</sup> Laura Kendrick skrev i 2000-årene at de var et poetisk rollespill – for å snu opp ned på konvensjonelle sosiale normer, hånne diktenes jeg-persons geistlig synd og gjorde narr av seg selv: ”*Goliath* or the goliard persona was a mask of vulgarity or rusticity.”<sup>20</sup> Ekstremversjonen av løsningen om å betrakte goliardene som noe litterært, var Peter Godmans løse og arkaiske beskrivelse i 2009 av ”goliardisk” som noe som idealiserte livet på veien. Samtidig avviste han goliardene fullstendig som noe virkelig: ”leave the goliards where they

<sup>15</sup> Adcock, ”Introduction”, x; Andrew Cowell, *At Play in the Tavern*, (Michigan: The University of Michigan Press, 1999 [1963]) 121; C. Stephen Jaeger, *Ennobling Love*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999) 67; Laura Kendrick, ”Comedy”, i *A Companion to Chaucer*, red. av Peter Brown, 90-113, (Oxford: Blackwell Publishing, 2000) 95; Tyrrell, ”The Goliardi – Wandering Poets of the Middle Ages”, 921; Jacques Verger, ”Goliards”, i *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, red. av Andre Vauchez m.fl., 621-2 (Cambridge: James Clarke & Co, 2000) 621-2; Stephen L. Wailes, ”Vagantes and the Fabliaux”, i *The Humor of the Fabliaux*, red. av Thomas Darlington Cooke og Benjamin L. Honeycutt, 43-58, (Missouri: University of Missouri Press, 1974) 44; og Whicher, *The Goliard Poets*, 4-5, 161.

<sup>16</sup> Rigg, ”*Goliath* and other Pseudonyms”, 66, 69, 107-9.

<sup>17</sup> J. H. Hanford, ”The Progenitors of the *Goliath*”, i Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 21.

<sup>18</sup> Rigg, ”*Goliath* and other Pseudonyms”, 66, 107-9.

<sup>19</sup> Jill Mann, ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, i *Mittelalterliches Jahrbuch*, bind 15 (1980), 63.

<sup>20</sup> Kendrick, ”Comedy”, 95; og Kendrick, ”Medieval Satire”, 57.

belong, in the dustbin of legend.”.<sup>21</sup> Slik blir den ytterste konsekvens av den litterære dekonstruksjonen av goliardene.

Det er langt fra klart om goliardene var en virkelig sosial gruppe, eller om de var en litterær konstruksjon. Tidligere forskere har hengt seg opp i én betydning, ett aspekt ved goliardene, og ikke tatt høyde for at de kan ha betydd forskjellige ting for forskjellige mennesker. Kildene hvor *Golias* og ”goliard” opptrer tåler derfor en gjennomgang til, men da på grundigere vis og ut fra et litt annet perspektiv.

## Teori

Utgangspunktet for dette perspektivet er Reinhardt Kosellecks teori om begreper og motbegreper. I ”The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts” (1985) skrev han om hvordan ”A political or social agency is first constituted through concepts by means of which it circumscribes itself and hence excludes others, and therefore, by means of which it defines itself.”<sup>22</sup> Der det ene begrepet blir brukt for å beskrive de talende selv, brukes et annet for å beskrive noen fremmede på en nedsettende, ensidig måte: ”A given group makes an exclusive claim to generality, applying a linguistically universal concept to itself alone and rejecting all comparison. This kind of self-definition provokes counterconcepts which discriminate against those who have been defined as the ‘other’”.<sup>23</sup> De talende skiller mellom ”oss” og ”dem”, samtidig som de foretar en innholdsmessig bestemmelse av disse gruppene.

Det eksempelet Koselleck presenterte som for min undersøkelse er mest inspirerende, er sammenhengen mellom begrepet ”kristne”, og det motbegrepet kristne satte på alle andre, nemlig ”hedninger”.<sup>24</sup> Sistnevnte stod i middelalderens teologiske diskurs ofte i kontakt med djevelen, og for kristne var målet i mange tilfeller helt å tilintetgjøre disse ”andre”, for slik å fornye en verden de følte var rettmessig deres. Men med Augustins teologi, og især hans *De Civitate Dei*, kunne heller ikke kristne føle seg trygge på å være i ”vi”-gruppen. Først på dommens dag ville de få vite hvor de hørte til. I middelalderens teologiske diskurs ble dessuten hedninger ofte betraktet som potensielle kristne, mens heretikere ble betraktet som ikke *lenger* kristne. Hedninger var i så måte nesten å foretrekke. Med korstogene ble

---

<sup>21</sup> Godman, ”The World of the Archpoet”, 117, 144, 155.

<sup>22</sup> Reinhardt Koselleck, ”The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts”, i *Futures Past*, overs. av Keith Tribe, (New York: Columbia University Press, 2004), 155.

<sup>23</sup> Koselleck, ”The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts”, 156.

<sup>24</sup> Koselleck, ”The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts” 157.

hedningene i tillegg ofte fremstilt med en annen valør, de kunne være heroiske og høviske, noe som fremhevet hvor storslåtte korsfarerne var som skulle slå en slik fiende.<sup>25</sup>

Endringer i begreper og motbegreper har altså nær sammenheng med politiske, sosiale og kulturelle endringer. En forutsetning for dette samspillet mellom språk og historie er flertydighet: Begreper, motbegreper og sammenhengene de inngår i benyttes av en rekke forskjellige aktører. Skjønt historien aldri er identisk med den lingvistiske representasjonen, er den dermed heller aldri uavhengig den. Koselleck var mest opptatt av å studere slike historiske prosesser i forbindelse med hva han oppfattet som politisk og sosialt spesielt ladete ”grunnbegreper”. I prinsippet er imidlertid teorien hans overførbar til samspillet mellom språk og historie i alle begreper.<sup>26</sup> Istedenfor å betrakte goliardene som enten ekte mennesker eller kun fiksjon, historiserer jeg derfor betegnelse *Golias* og ”goliard” i et kontekstuellt og diakronisk perspektiv.

## Problemstilling

I tidlig middelalder var skolene tilknyttet klostrene og utdannet hovedsakelig munk. På 900- og 1000-tallet utdannet katedralskolene selvdisiplinerte og høviske geistlige til aristokraters hoff.<sup>27</sup> Først på 1100-tallet ble de intellektuelle skapt, ifølge Le Goff.<sup>28</sup> Mesterne ble mer profesjonelle, og anvendte dialektiske metoder for å forstå og systematisere skaperverket. Antallet studenter økte og de trakk mot de nordfranske byene. Fremdeles var kloster- og katedralskoler viktige, men spesielt i Paris fantes det, sammen med undervisningen i Notre-Dame og i augustinerkollektivet Sankt Victor, en del skoler som ikke var kontrollert av de gamle institusjonene. Denne konteksten førte til nye typer lærde. Reformvennelige klerker ønsket å kombinere høviskhet og selvdisiplin med lærdom. For andre var det viktigere å klatre på karrierestigen, da ved hjelp av kunsten logikk. Samtidig blomstret cistercienserordenen som institusjon, og her var mystikk, tilbaketrukkethet og stabilitet essensielle elementer. Den overordnende problemstillingen, som Kosellecks teori gir grunnlag for, er dermed om *Golias* og goliardene hadde en forbindelse med sosial identitet, selvforståelsen til en ny type lærde, i et spenningsforhold mellom ulike institusjoner? Hypotesen er at *Golias* og ”goliard” da hadde ulik betydning i ulike kontekster.

<sup>25</sup> Koselleck, “The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts”, 160, 177-80.

<sup>26</sup> Koselleck, “The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts”, 159; og *Tekst og historie*, red. av Kristin Asdal m. fl. (Oslo: Universitetsforlaget, 2008) 18.

<sup>27</sup> C. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994); og Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 5-9.

<sup>28</sup> Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 5.

Skal jeg kunne svare på dette melder flere underproblemstillinger seg: Ble betegnelser ala ”goliard” benyttet i tidlig middelalder? Den meste utbredte oppfatningen i dag er at *Golias* og goliardene var oppkalt etter kjempen Goliat.<sup>29</sup> På latin heter Goliat *Golias* og minst et sted i Vulgata *Goliae*.<sup>30</sup> Andre mener betegnelsene kan ha kommet fra *gula*, som på latin betyr ”svelg” og ”fråtseri”.<sup>31</sup> Eller hadde betegnelsene noe med begreper knyttet til hodeplagg og underholdningsmundurer å gjøre?

De sosiale gruppene tilknyttet 1100-tallets parisiske skoler var mer urban, mindre preget av asketisk, teologisk lærdom og mer av høviskhet, diskusjon, logikk og klassisk litteratur enn tidligere lærde. Gruppene var godt kjent med satire, som hadde en utpreget sosial funksjon – den bestod nettopp av det å dele inn i ”oss”- mot ”dem”-grupper, altså inn i begreper og motbegreper. Men behøver det å bety at goliardene var uløselig tilknyttet satire og diktning, og det ved 1100-tallets nord-franske skoler?

Koselleks teori om begreper og motbegreper gjør forholdet mellom fakta og fiksjon mer komplisert enn tidligere forskning har antatt. Kan 1200-tallets kirkekonsiler derfor ha oppfattet goliardene annerledes enn hva de ble ved samtidige universiteter som ved Oxford? Og hva kan *Golias* og goliardene ha gjort i manuskripter i 1200-tallets klostre?

## Kilder og metode

Kosellecks teori benyttes her i praksis ved å undersøke hvem kildeforfatterne situerte *Golias* og goliardene som motbegreper til. Når jeg skriver om noe som ikke er enkeltvis eller konkret nok til at det virker naturlig å kalle det motbegrep, kaller jeg det heller for det gjeldenes ”motsats”. Slik får jeg brukt teorien som metode uten at det blir unødvendig omstendelig.

I kapittel 2 ser jeg på den tidlige middelalderens teologiske diskurs rundt kjempen Goliat og analyserer konsilstatutter og dikt for å se hvem Goliat, vaganter og eventuelle goliarder ble situert som motbegreper til. Slik kan sannsynligheten for at noen benyttet betegnelser ala ”goliard” i tidlig middelalder tre klarere frem. I kapittel 3 undersøker jeg om motbegrepet Goliat kan ha fått et endret meningsinnhold på 1100-tallet med fordømmelsen av filosofen Peter Abelard. Dette gjøres gjennom å diskutere personlige erindringer, brev, satiriske verker og dikt fra perioden. Siden et motbegrep som ”hedning” var i endring under korstogene, og endog kunne få en noe positiv valør, virker det ikke helt usannsynlig at det i

<sup>29</sup> Jeffrey Jerome Cohen, *Of Giants*, (Minnesota: Medieval Cultures, 1999) 86; Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 18; og P. G. Walsh, “‘Golias’ and Goliardic Poetry”, i *Medium Ævum*, vol. LII, nr. 1 (1983), 1-3, 7.

<sup>30</sup> Edward E. Ryan, “A Goliard Witness”, i *Florilegium*, vol. 2 (1980), 130n4.

<sup>31</sup> Anders Piltz, ”*Magister Golyas de quodam abate*”, i *Master Golyas and Sweden*, red. av Olle Ferm og Bridget Morris, 137-58, (Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997) 149.

samme periode kunne skje en endring i oppfattelsen av motbegrepet "Goliat".<sup>32</sup> Kapittel 4 går med til å undersøke om goliardene ble betraktet som diktere og satirikere. Likheter og ulikheter ved den sosiale identiteten til de lærde kildeforfatterne spiller inn i diskusjonen rundt hvem de egentlig situerte som sine motbegreper og motsatser. Kapittel 5 handler om kirkekonsilenes syn på goliardene. Her diskuteres hva som var felles og ulikt i de mange konsilenes situering av goliardene som motbegreper og motsatser. I kapittel 6 undersøker jeg hva *Goliats*-tilskrivelser i et manuskript kan ha blitt situert som motbegrep til, og hvilken funksjon manuskriptet hadde i klosteret der det ble funnet.

### *Forbehold og avgrensning i arbeidet med kildene*

Forskjellene mellom de opprinnelige tekstene og de vi sitter med i dag kan være store. Skriverne som kopierte dem kan ha misforstått ting og gjort skrivefeil. Dessuten var det i middelalderen helt vanlig for skrivere å legge til elementer og foreta endringer i det skrevne ord.<sup>33</sup> For å komme nærmere de latinske kildene, anvender jeg der det er mulig tekster som forskere har redigert for å samsvare med originalen, fremfor oversettelser gjort ut fra moderne poetiske kriterier. Der de latinske versjonene mangler må jeg støtte meg til oversatte kilder og sekundærlitteraturens gjengivelser. Men betegnelser og passasjer av språklig betydning for undersøkelsen sammenlignes så langt det er mulig med den latinske versjonen. Kildetroskapen trekkes imidlertid ikke så langt at jeg der det står mellom et latinsk og et engelske eller norsk navn på en person, ikke velger det mest konvensjonelle. For eksempel skriver jeg ikke Petrus Habelardus og Giraldus Cambrensis, men Peter Abelard og Gerald av Wales.

I sekundærlitteraturen brukes betegnelsen *Goliats* i sammenheng med visse dikt, men i selve kildene varierer betegnelsens skrivemåte. Det er derfor ikke sikkert at det alltid var snakk om samme betegnelse. Heller ikke er det sikkert at *Goliats* og goliardene betydde noe av det samme. For enkelthets skyld må jeg likevel ofte generalisere og skrive "dikt med *Goliats*-tilskrivelser", samt se *Goliats* og betegnelsen "goliard" i sammenheng med hverandre, men begge deler gjøres hver gang ut fra en kritisk vurdering.

Bare et lite utvalg av alle diktene med *Goliats*-tilskrivelser presenteres i denne oppgaven. Det store utvalget har Rigg allerede stått for.<sup>34</sup> Heller enn å gå bredt ut velger jeg

<sup>32</sup> Om det er tilfeldig at "hedning" og "Goliat" muligens var i endring i samme periode, har jeg imidlertid ikke anledning til å gå inn på i oppgaven.

<sup>33</sup> Robert S. Sturges, "Medieval Autourship and the Polyphonic Text", i *Bakhtin and Medieval Voices*, red. av Thomas J. Farrell, 122-140, (Gainesville: University Press of Florida, 1995) 123.

<sup>34</sup> Rigg, "Goliats and other Pseudonyms", 65-109.



derfor å fordype meg i noen få av diktene, og spesielt i tre verker av ukjente diktere.

Sekundærlitteraturen kobler ofte verkene sammen, men de er ikke blitt forsket like mye på som dikt av Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillion. Verkene er å finne i samme manuskript, og muligens eksisterte det besnærende forbindelser mellom dem når det gjelder lærdhet og motstemme. Når det kommer til andre dikttildskrivelser i manuskripter, som *Primas* og *Gauterus*, er de ikke irrelevante for forskningen på *Golias* og goliarder. Men siden de ikke nevnes i andre lignende kilder, som konsilfordømmelser, betraktes de her som noe ulike fenomener.

Til slutt må oppgavens tidsperiode her avgrenses. Å undersøke tidlig middelalder og 1100- og 1200-tall er i denne sammenheng det mest relevante. Det var kun fram til 1310 at konsilene fordømte goliardene, og høymiddelalderen er nøkkelperioden i den tidligere forskningen om goliardene. Å bevege seg inn i senmiddelalderlige kontekster går utenfor oppgavens mandat.



## Kapittel 2

### Kjemper og vaganter i tidlig middelalder

”Hvem er han vel, denne uomskårne filisteren, som våger å håne den levende Guds fylkinger?”<sup>36</sup>

Bibelens Goliat var en ni fot høy kriger, kledd i bronse og bevæpnet med grusomme våpen.<sup>37</sup> Han tvilte ikke på at det i den forestående tvekampen var lille David som skulle dø: ””Tror du jeg er en hund, siden du kommer mot meg med kjepper?” ropte filisteren til David. Og han forbannet David ved sin gud. ’Kom hit til meg’ sa han, ’så skal jeg gi kjøttet ditt til fuglene under himmelen og dyrene på marken.””<sup>38</sup> Det gikk ikke Goliats vei.

For å undersøke om det var en sammenheng mellom Goliat og goliardene, må fremstillingen av kjempen og hans slekt i den tidlige middelalderens teologiske diskurs undersøkes: Hvem var Goliat her motbegrepet til? Enkelte forskere har hevdet at noe tilsvarende goliarder allerede fantes i tidlig middelalder.<sup>39</sup> Da er det besynderlig at det helt mangler kilder med betegnelsen ”goliard” i fra denne tiden, med et mulig unntak: En lignende betegnelse *kan* ha blitt nedskrevet i en statutt fra kirkekonsilet i Sens i 913 – en gruppe rebelske klerker skal her ha blitt kalt *familia Goliae*. Utover i kapittelet diskuterer jeg om denne familien hadde noe med hva sekundærlitteraturen ynder å knytte goliardene til, altså Goliat, *gula*, diktere og vaganter.

Der goliardene glimrer med sitt fravær i kilder fra tidlig middelalder, opptrer vagantene i flere: I konsilstatutter, manuskriptkommentarer og i en beskyldning om kjetteri. Ved å undersøke hva vagantene her fremstår som motbegrepet til, og sammenligne dette med hva som lå i motbegrepene Goliat og den eventuelle *familia Goliae*, kan en gjøre seg noen tanker om den eventuelle forbindelsen mellom goliarder og vaganter.

Enkelte av verkene til den irske 800-talls poeten Sedulius Scottus er i sekundærlitteraturen omtalt som både ”goliard-dikt” og ”vagantdikt”. Dette på grunn av Sedulius’ bruk av humor,

---

<sup>36</sup> David lurer, 1. Samuelsbok 17: 26.

<sup>37</sup> 1. Samuelsbok 17: 4-7.

<sup>38</sup> 1. Samuelsbok 17: 43-44.

<sup>39</sup> Jarcho, ”Die Vorläufer des Goliath”, 523-579; James Westfall Thompson, ”The Origin of the Word ‘Goliardi’”, i *Studies in Philology*, vol. 20, nr. 1 (Jan. 1923), 83-98; Walsh, *Love Lyrics from the Carmina Burana*, xv; Walsh, ”’Goliath’ and Goliardic Poetry”, 2; og Whicher, *The Goliard Poets*, 3.

ordspill og lærde referanser, og fordi han ofte var på reisefot;<sup>40</sup> alt i alt vage begrunnelser som må gjennom en liten diskusjon. Sedulius er relevant i denne oppgaven først og fremst fordi han omtalte kjempen Goliat i en sammenheng som kanskje kan brukes til å si noe om goliardene. I det humoristiske diktet *De quodam verbece a cane discerpto*, ”Væren som ble revet i stykker av hunder”, nevnte han en tyv av ”Goliats slekt” – *gente Goliae*. For å kunne diskutere om det lå et annet syn på Goliat her enn i den teologiske diskursen, samt om denne slekten hadde noe med overnevnte *familia Goliae* å gjøre, analyserer jeg hva diktets *gente Goliae* fremstår som motsatsen til.

## Goliat og slekten

En av teoriene om hvor kjempene – på latin kalt *gigantes* – kom fra, ble lansert av Augustin og gikk ut på at de stammet fra Kain, verdens første morder.<sup>41</sup> ”Nå skal du være bannlyst fra den jord som åpnet munnen og tok din brors blod fra din hånd”<sup>42</sup> sa Herren til Kain etter drapet, og dømte ham til å vandre. Samtidig satte Herren et merke på Kain, som beskyttet hans liv.<sup>43</sup> Hva dette merket var, ga Bibelen ingen klare svar på. Det som imidlertid var klart ifølge middelalderens lærde, var at Kain var voldelig, stygg, assosiert med djevelen og hatet av Kristus. Kains etterkommere, deriblant kjempene, fikk derfor en arvesynd hvis utslag både var ytre og indre deformering.<sup>44</sup> Som kjempen Grendel i det gammelengelske helteeposet *Beowulf*. Verket ble trolig forfattet en gang mellom år 760 og 800, men det eneste gjenværende manuskriptet er fra 1000-tallet.<sup>45</sup> Her førte Kains arv til at Grendel måtte vandre i utmarken, drepe og drikke menneskers blod. Kains etterkommer var en fiende av både kristenhet og kongedømme, og dermed en samlende antagonist for 1000-tallets tilhørere av verket, nemlig krigere og geistlige ved hoff.<sup>46</sup>

Augustin, Isidor, Gregor den store, Beda, Alcuin og mange andre betydningsfulle teologer, samt skriveren av *Beowulf*, blandet et vell av klassiske og bibelske tradisjoner, litteratur fra kirkefedrene og folkelige fortellinger i sitt syn på kjempene. Være seg forskjellige goder, mat

---

<sup>40</sup> Jarcho, ”Die Vorlauffer des Goliath”, 523-79; og Whicher, *The Goliard Poets*, 3.

<sup>41</sup> En annen teori gikk ut på at kjempene var avkommet etter engler og menneskekvinner. (Cohen, *Of Giants*, 53.)

<sup>42</sup> 1. Mosebok 4: 11.

<sup>43</sup> 1. Mosebok 4: 15.

<sup>44</sup> Cohen, *Of Giants*, 53; John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, (New York: Syracuse University Press, 2000) 95-6; og Andy Orchard, *Pride and Prodigies*, (Toronto: University of Toronto Press, 2003) 61.

<sup>45</sup> Manuskriptet å finne i London, British Library, Cotton Vitellius A. xv. på folio 132r-201v. (Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, 104-105; og Orchard, *Pride and Prodigies*, 1-2.)

<sup>46</sup> Cohen, *Of Giants*, 21, 65; Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, 104, 106; Bruce Mitchell og Fred C. Robinson, *Beowulf*, (Oxford: Blackwell Publishing, 1998) 12-13; og Orchard, *Pride and Prodigies*, 59,-61, 65.

eller seksuelle utskielser – kjempene ble ofte fremstilt som grådige og glupske vesener. Beda forbandt dem for eksempel med det å drikke blod, en uhyrlighet i det gamle testamentet.<sup>47</sup> Videre ble kjempenes ondskap forstått som en av årsakene til syndfloden.<sup>48</sup> I tillegg var de hovmodige. Gregor den store understreket hvordan Gud fordømte kjempene på grunn av deres hovmod,<sup>49</sup> og Isidor kombinerte hovmod med ærgjerrighet i betegnelsen *gigas*, da spesielt i sammenheng med den veldige Nimrod, byggeren av Babels tårn.<sup>50</sup> Det er verdt å merke seg at samtidig som kjempene ble oppfattet som glupske skrekkvesener, ble de også betraktet som mennesker. Herren sendte flommen fordi han så at ”*menneskenes* ondskap var stor på jorden. [...] Han sa: ’Jeg vil utrydde fra jorden *menneskene* som jeg har skapt’”.<sup>51</sup> Nimrod var likeledes et menneske, og Moses og israelittene møtte på og sloss mot andre mennesker av kjempeætt.<sup>52</sup> Teologene anvendte da også *gigantes* ofte i sammenheng med grådige, onde, hovmodige og ærgjerrige menn.<sup>53</sup>

Goliath var selve definisjonen på den onde kjempe. Augustin tolket ham som et symbol på djevelen – en tolkning som bredte om seg på 500-tallet, spesielt gjennom prekenene til biskopen Caesarius av Arles.<sup>54</sup> I middelalderen mente man at personer, hendelser og ytringer i det gamle testamentet, utgjorde ekvivalenten til personer, hendelser, og ytringer i det nye testamentet. Caesarius påpekte derfor hvordan David gikk fra saueflokken for å sloss mot filisterne, slik den gode hyrde forlot sin flokk for å finne én bortkommen sau og ta den tilbake: ”from the hand of the spiritual Goliath, that is, from the power of the devil”.<sup>55</sup> Historien om David mot Goliath var på den måten et grunnleggende religiøst frempek på Kristus’ seier over Satan i kampen om menneskenes sjeler.<sup>56</sup> Kristus’ seier betydde også at kristenheten selv skulle bekjempe Goliath. Som munken Cassidorius skrev i samme århundre: ”Goliath is to be identified with the devil and his agents, David with the entire Christian people, which as we know has overcome its powerful

<sup>47</sup> Cohen, *Of Giants*, 67-8; og Orchard, *Pride and Prodigies*, 64.

<sup>48</sup> Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, 94.

<sup>49</sup> Orchard, *Pride and Prodigies*, 80.

<sup>50</sup> 1. Mosebok 10: 8-10, 1; Mosebok 11; og Cohen, *Of Giants*, 51.

<sup>51</sup> 1. Mosebok 6: 4-7. Mine uthevninger og min klamme.

<sup>52</sup> Som amoritter ”høye som sedertrær” (4. Mosebok 13: 33); anakitter ”av kjempeætt” (5. Mosebok 2: 10 og 2: 21); samt andre folkeslag like høye som disse (5. Mosebok 2: 10 og 2: 21).

<sup>53</sup> Orchard, *Pride and Prodigies*, 78-85.

<sup>54</sup> Augustin, *Enarationes in Psalmos*, i Peter Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, (London: Duckworth, 1985) 56, 295; og Whicher, *The Goliard Poets*, 3.

<sup>55</sup> Caesarius av Arles, *Sermons (81-186)*, overs. av søster Mary Magdeleine Mueller, vol. 2, 2. utg., (The Catholic University of America Press, 1981) 200. For Kristus som den gode hyrde, se Lukas 15: 3-7; og Johannes 10: 11-16.

<sup>56</sup> Cohen, *Of Giants*, 85.

enemy by the solidity of the rock.”<sup>57</sup> Som et symbol på djevelen kan kjempen “Goliat” i tidlig middelalders teologiske diskurs derfor kalles et motbegrep til begrepet ”kristenheten”.

Det er ikke dermed sagt at Goliat var eliminert fra kristenheten. I likhet med andre kjemper kunne han personifisere syndige trekk ved mennesker innad i kristenheten. Siden Goliat skrøt av at han kom til å seire over David, erklærte Gregor den store at: ”Goliath denotes the pride of heretics”.<sup>58</sup> *Hairesis*, den greske betegnelsen for kjetteri, betydde ”valg”.<sup>59</sup> Kjettere *valgte* å stå på sitt, selv om gode kristne hadde gjort dem oppmerksomme på at meningene stred mot den åpenbare sannheten, altså kristendommen. Hovmod ble derfor ofte betraktet som ensbetydende med kjetteri.<sup>60</sup>

Augustin satte dessuten likhetstegn mellom Goliat og hensynsløs makt.<sup>61</sup> Noe av det samme gjorde Sedulius Scottus i det oppbyggelige verket *De rectoribus christianis*, ”Om kristne herskere”, viet Karl den Skallede eller Lothar II. Mektige mennesker stod spesielt i fare for å falle for hovmod. Sedulius poengterte derfor at herskere som satte sin lit til seg selv og sine soldater: ”Will be like the inconstant trembling leaf/ That the hail shakes off and the wind disturbs.”<sup>62</sup> For grufulle våpen og solide rustninger til tross, selv en kjempe kunne felles: ”Oft did the frightful Goliath boast in such things,/ Yet a stone hurled from the sling of his foe laid him low.”<sup>63</sup> Bare Gud lønte det seg å sette sin lit til, ikke egen makt og evne.<sup>64</sup> Motbegrepet Goliat kunne dermed anvendes som et didaktisk eksempel på hvordan betydningsfulle mennesker *ikke* skulle oppføre seg.

Mitt inntrykk av middelalderens teologiske diskurs er at denne ikke knyttet Goliat, til tross for at han var en kjempe, til fråtseri i nevneverdig grad. Hovedsakelig ser det ut til at det var djevelen, hovmod, kjetteri og hensynsløs makt Goliat ble forbundet med i tidlig middelalder. ”Goliat” var altså et motbegrep til ”kristenheten”, og mer spesifikt, til ”vi”-gruppen av de milde, ydmyke og rettroende innad i gruppen. Som del av pensumet ved kloster- og katedralskolene, og som en gjennomgangsfigur i prekenene for lekfolk, gled denne kjempen inn i middelaldermenneskenes bevissthet.<sup>65</sup> ”Goliat” kunne dermed være et potensielt effektivt kallenavn på noen man ønsket å stemple som ”de andre”.

<sup>57</sup> Cassidorus, *Expositio in Psalmos*, i Walsh, ”’Goliath’ and Goliardic Poetry”, 1.

<sup>58</sup> Gregor den store, *Moralia in Iob*, i Walsh, ”’Goliath’ and Goliardic Poetry”, 1.

<sup>59</sup> Utranskribert ser *hairesis* slik ut: αἵρεσις.

<sup>60</sup> Michael Clanchy, *Abelard*, 6. utg., (Oxford: Blackwell Publishing, 2008) 301-02, 310-11.

<sup>61</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 18-9.

<sup>62</sup> Sedulius Scottus, *On Christian Rulers*, overs. og red. av R. W. Dyson, (Woodbridge: The Boydell Press, 2010) 143.

<sup>63</sup> Sedulius Scottus, *On Christian Rulers*, 143.

<sup>64</sup> Sedulius Scottus, *On Christian Rulers*, 143.

<sup>65</sup> John Matthews Manly, ”Familia Goliae”, i *Modern Philology*, vol. 5, nr. 2 (Okt. 1907), 204-8.

## En gåtefull statutt

”*Statuimus quod clerici ribaldi, maxime qui vulgo dicuntur de familia Goliae*”<sup>66</sup> skal deltagerne ved konsilet i den nordfranske byen Sens i 913 ha diskutert. Oversatt lyder statutten omtrent slik: ”rebelske klerker, spesielt de som på folkemunne kalles *familia Goliae*, skal beordres av sin biskop, erkediakon og diakon, til å klippes eller til og med barberes, slik at de ikke lenger er i besittelse av klerketonsuren”.<sup>67</sup> Walsh mener dette betyr at det i tidlig middelalder eksisterte en gruppe sosialt avvikende og religiøst villfarende klerker, oppkalt etter kjempen Goliat. Imidlertid presenterer han denne slutningen uten noe særlig drøfting rundt kilden og dens ordlyd.<sup>68</sup>

Begrepet *familia* indikerte i middelalderen ikke bare kjernefamilien, men også en utvidet familie, det vil si en gruppe eller et nettverk underlagt en *pater familias* – som for eksempel et husholdningsoverhode, en jordeier, konge, abbed eller biskop. I geistlige kretser henseilte begrepet ofte på munkers ordener, men det inkluderte også et vidt spekter av sekulære og sekulærgeistlige personer tilknyttet kirke og kloster, slik som klerker, tjenere og landarbeidere.<sup>69</sup> Konsilet i Sens kan med *familia Goliae* derfor ha referert til klerker knyttet til en kirke eller et kloster. Siden disse klerkene på et eller annet vis ikke innordnet seg de kirkelige regler, kan de ha blitt oppfattet som hovmodige, og kanskje de derfor ble satt i sammenheng med Goliat – han ble deres *pater familias*. Slik kan *familia Goliae* ha blitt situert som motbegrepet til lydige klerker og til en god *familia*.

Ved å kalle en konkret gruppe mennesker *familia Goliae* virker det som om konsilet tok Goliats navn et skritt videre fra den teologiske diskursen, hvor det først og fremst var et moralsk, allegorisk motbegrep til kristenheten og kristne dyder. Om statutten handlet om kjettere ville dette skrittet vært naturlig, men statutten sier ingenting om kjetteri. Da denne gruppen endog var klerker virker skrittet kjempestort. Hvorfor ville kirken stemple noen av sine egne medlemmer som ”de andre”? I middelalderen var det ikke uvanlig å omtale motparter i voldsomme ordelag, og da gjerne på et vis som knyttet dem til noe ”djevelsk”. Med betegnelsen *ribaldi* ble det i tillegg indikert at disse klerkene var på siden av systemet. Faktisk skulle de ikke en gang få tilhøre ”systemet”. Å miste klerketonsuren var ensbetydende med å miste statusen som kirkens menn.

<sup>66</sup> Resten av statutten lyder som følger: ”*per episcopos, archidiaconos, officiales et decanos Christianitatis tonderi praecipiantur vel etiam radi, ita quod eis non remaneat tonsura clericalis; ita tamen quod sine periculo et scandalo ita fiant*”. (Konsilet under Walter, erkebiskop av Sens, i 913, paragraf xiii., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 277.)

<sup>67</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 277, og Walsh, ”’Goliath’ and Goliardic Poetry”, 2.

<sup>68</sup> Walsh, ”’Goliath’ and Goliardic Poetry”, 2, 8n5.

<sup>69</sup> Jean-Loup Lemaître, ”Familia”, i *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, red. av André Vauchez, (Cambridge: James Clarke & Co, 2000) 530.

Tonsuren beskyttet dem mot verdslig lov og dom, det ga utstøtelse fra kirken å legge hånd på en klerk, og den ga dem rett til veldedighet fra andre mennesker.<sup>70</sup> Straffen for å tilhøre *familia Goliae* var altså hard. Hvem kan konsilet ha ment fortjente en slik dom?

På 800-tallet, rett utenfor bymurene til Sens, skal det ha eksistert en *familia* beryktet for sin dårlige moral. I helgenfortellingen om Aldrik, byens erkebiskop fra 829-36 og forfattet kort tid etter hans død, stod det skrevet om et kloster viet Sankt Columba og dets *famulatu assistentes*. Disse hadde en horribel oppførsel, sang obskøne viser, drev med fråtseri, fyll, og uanstendige spøker.<sup>71</sup> Med *famulatu assistentes* kan skriveren ha referert til klosterets munk, men også til klerker og tjenere tilknyttet klosteret. Uansett hva de var er det mest nærliggende å tenke seg at de tilhørte abbedens *familia*, men hvilken rolle abbeden hadde i klosteret – om han i det hele tatt var der – ser det ikke ut til å ha blitt skrevet noe om. Hvem som kan ha vært familiens *pater familias* er usikkert, men konsildeltagerne *kan* ha hatt ham og hans familie i Sankt Columba i tankene da de fordømte *familia Goliae*.

Imidlertid eksisterer det noe usikkerhet rundt autenticiteten til statuttene fra konsilet i Sens. Den er å finne i teologen G. D. Mansis samling med konsilstatutter, *Sacorum conciliorum amplissima collectio* fra 1759 og fremover. Utover det mangler informasjon om hvor dokumentet med statuttene var blitt oppbevart, hvordan det ble overført gjennom tidene og hvordan det ble oppdaget.<sup>72</sup> Det er dermed mulig at skrivere som har kopiert statuttene, eller Mansi selv, kan ha feiltolket den eller forvekslet den med en annen. For etter 913 følger det over 300 års stillhet rundt *familia Goliae*. Først ved konsilet i Rouen i 1231 hører vi om *familia Goliae* igjen, og da i en statutt som lyder ordrett lik den fra konsilet Sens i 913.<sup>73</sup> Konsilet i Sens i 913 kan også ha blitt forvekslet med det som fant sted i Sens i 1239, hvor en statutt virker lyde ordrett lik: ”*Statuimus quod clerici ribaldi ... de familia Goliae ...*”.<sup>74</sup> En *familia Goliae* fra 913 er i så fall en anakronisme. Imidlertid kan de 300 årene med stillhet rundt *familia Goliae* skyldes periodens svake skriftlige kultur, og at det frem til slutten av 1100-tallet ble satt i stand få konsiler.<sup>75</sup> Bortsett fra uttrykket *familia Goliae* sammenfaller nemlig statuttene fra konsilet i Sens i 913 med

<sup>70</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 189.

<sup>71</sup> Thompson, “The Origin of the Word ‘Goliardi’”, 91-92.

<sup>72</sup> Thompson, “The Origin of the Word ‘Goliardi’”, 85.

<sup>73</sup> Konsilet i Rouen i 1231, paragraf viii., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 283; Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 19; Thompson, “The Origin of the Word ‘Goliardi’”, 97; Waddell, *The Wandering Scholars*, 277; Walsh, “‘Goliard’ and Goliardic Poetry”, 8n5; og Zeydel, “Vagantes, Goliardi, Joculars”, 43.

<sup>74</sup> Helen Waddells opphold, som gjør det umulig å sammenligne videre. (Konsilet i Sens i 1239, paragraf xii., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 283.)

<sup>75</sup> Joseph Avril, “Provincial Councils”, i *Encyclopedia in the Middle Ages*, vol. 1, red. av André Vauchez m. fl., (Cambridge: James Clarck & Co, 2000) 1196; og Jaeger, *The Envy of Angels*, 7, 180.



lovgivning fra de foregående konsilene.<sup>76</sup> I så fall må *familia Goliae* likevel ha vært en sjelden formulering i tidlig middelalder – ellers *hadde* trolig flere kilder nevnt den. Alt i alt undergraver ikke usikkerheten rundt statutten at *familia Goliae* kan ha blitt diskutert ved konsilet i Sens i 913, men det er diskutabelt.

### *Gyrovagus* – ”De ugudelige vandrer omkring”<sup>77</sup>

Vulgatasitatet ovenfor ble omtalt i flere helgenliv, og var et yndet motiv blant teologer – spesielt Augustin trykket det til sitt hjerte.<sup>78</sup> Sjelen kunne reise, hevdet han, for å forsøke finne Jerusalem, men ikke kroppen: ”til Kristus kommer man ved å elske ham, ikke ved å seile”.<sup>79</sup> Det å vandre var en verdslig, i visse tilfeller også djevelsk, handling. For Satan sa i Jobs bok: ”jeg har streift omkring på jorden”,<sup>80</sup> noe Gregor den store påpekte for å mane til stabilitet.<sup>81</sup> Lærdom skulle man heller ikke søke ute i verden; som Antonius Eremitten sa: ”Sit in thy cell, and thy cell shall teach thee all things.”<sup>82</sup> Å være stedfast i klosteret var privilegiet til munkene, de mest gudfryktige av alle.

### *Den benediktinske norm*

Likevel ønsket noen å vandre. Benedikt av Nurcia skrev derfor i sin regel på 500-tallet, at stabilitet for en munk, å forbli på stedet hvor klosterløftene var gitt, det var absolutt.<sup>83</sup> Her skulle det oppnås ydmykhet gjennom lydighet, og ved å disiplinere den uregjerlige kroppen. Med unntak av abbeden skulle munkene ha liten, og helst ingen, kontakt med omverdenen.<sup>84</sup> Som en kontrast til dette idealet gav Benedikt en av de første beskrivelsene av vagantene:

Men det fjerde slaget av munker er de som kalles gyrovager. De tilbringer hele livet med å flakke fra sted til sted [...]. De er alltid på farten, kan aldri slå seg til ro, gjør aldri annet enn sin egen vilje og det munnen frister dem til. [...] Og alle disse lever et liv som det er bedre å tie enn å tale om. Derfor lar vi dem være”.<sup>85</sup>

En kommentator på 700-tallet klarte likevel ikke motstå fristelsen til å utdype Bendedikts lille avsnitt om vaganter:

<sup>76</sup> Thompson, “The Origin of the Word ‘Goliardi’”, 86.

<sup>77</sup> *Impii in circuitu ambulans*, Salmenes bok 11: 9, kun i Vulgata. (Orchard, *Pride and Prodigies*, 60.)

<sup>78</sup> Orchard, *Pride and Prodigies*, 60.

<sup>79</sup> Augustin sitert av Bjørn Bandlien, ”Pilegrimsreiser til mamelukkenes Jerusalem”, i *Fortid*, nr. 3 (2011), 10.

<sup>80</sup> Job 1: 7.

<sup>81</sup> Orchard, *Pride and Prodigies*, 61.

<sup>82</sup> Antonius Eremitten, i Waddell, *The Wandering Scholars*, 177.

<sup>83</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 178.

<sup>84</sup> Benedikt av Nurcia, ”Benedikts regel”, i *Klosterliv i Vesten*, overs. av Erik Gunnes, (Oslo: Aschehoug, 1986) 62-68; og Donald Weinstein og Rudolph M. Bell, *Saints and Society*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982) 155.

<sup>85</sup> Benedikt av Nurcia, ”Benedikts regel”, 58. Mine klammer. For passasjen på latin, se ”St. Benedict, Regula”, i Waddell, *The Wandering Scholars*, 269.

Ydmyke og med bøyde hoder kommer de reisende i hus, hvorpå de forteller løgner om sin vandring – for eksempel at de er på pilgrimsferd. Dermed nyter de godt av en gjestfrihet skikket for apostler. Verten ser seg nødt til å gi de fremmede et festmåltid, og skjønt de gjerne får føttene vasket etter den harde reisen, er stadig påfyll av vin viktigere. Slik propper de seg fulle til de holder på å spy, og går så til sengs, hvor de trygt forblir til morgengudstjenesten er over. Når verten er ribbet til benet, drar de så de videre til neste munk og neste kloster.<sup>86</sup>

Som ”pilgrims for their bellies’ sake rather than their souls”,<sup>87</sup> skapte slike vaganter, også kalt *vagabundi* stor ergrelse, og karolingiske konsiler utstedte stadige forbud mot dem.<sup>88</sup> Samtidig eksisterte det flere forskjellige monastiske og sekulærgeistlige regler i karolingerriket, som hos de irske munkene og augustinerordenen, som ikke var like strenge med tanke på stedfasthet som Benedikt.

I 816, med Cluny-bevegelsen, ble Benedikts regel gjort gjeldende for alle munker i det karolingiske riket, og keiser Ludvig den fromme lot inspektører sikre geistlighetens stedfasthet.<sup>89</sup> Likevel ser ikke kirke og keiser ut til å ha lyktes med å stoppe alle vagantene i det store riket. For eksempel fremhevet konsilet i Aix-La-Chapelle i 836 at det var forbudt for munker å bevege seg på offentlige steder, altså utenfor klosteret, og at om slikt vagabonderi likevel skulle skje, var det opp til klosteret å velge straffemetode,<sup>90</sup> mens konsilet i Verneuil i 844 mante kort og godt til fengsling av alle vagabond-munker.<sup>91</sup> Munker som vandret og tok til verdslige yrker, begikk edsbrudd mot klosterløftet, som var gitt både til abbeden og til Gud.<sup>92</sup> De var dessuten ”gift” med klosteret – med medgift og som regel med den aristokratiske familiens velsignelse eller påtrykk. Faren for prestisjenederlag, økonomiske tap og brutte allianser med mektige familier gjorde derfor at vagantmunkene ble forsøkt tvunget tilbake til klosteret, og ikke støtt ut av kirken – slik tilfellet var med *familia Goliae*, om den virkelig ble nevnt i 913.

Også klerker kunne kalles for vagabonder. De fikk ikke bevege seg utenfor bispedømmet uten biskopens tillatelse,<sup>93</sup> men konsilet i Paris i 829 måtte likevel beklage seg over: ”En uheldig vane som har oppstått i vår tid, at mange underlagt kirkelige regler forlater sin ed og sitt sted ... følger den vei deres lyster fører dem. De blir ikke bare mottatt av biskoper og abbeder, men også av hertuger og adelige.”<sup>94</sup> Klerker og andre geistlige stakk altså av fra biskopen og vervet sitt, for eksempel fra kirken eller klosterskolen de var satt til å passe, for å drive rundt eller søke grønnere

<sup>86</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 179-81, 270. Min oversettelse.

<sup>87</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 180..

<sup>88</sup> Waddell *The Wandering Scholars*, 269-73.

<sup>89</sup> Joanna Story, *Carolingian Connections*, (Studies in Early Medieval Britain, 2003) 206.

<sup>90</sup> Konsilet i Aix-La-Chapelle i 836, paragraf xiii., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 275. Min oversettelse.

<sup>91</sup> Thompson, ”The Origin of the Word ‘Goliardi’”, 88-89.

<sup>92</sup> Noe skal også ha stukket av fordi de hadde begått en straffbar handling. Se konsilet i Aix-La-Chapelle i 836, paragraf xxii., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 275.

<sup>93</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 178, 189.

<sup>94</sup> Konsilet i Paris i 829, paragraf xxxvi., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 274.

beite – slik som Benedikt og kommentatoren til hans vagantavsnitt beskrev. Skjønt konsilfordømmelsene kan tyde på at vagantene i karolingisk tid, samt i resten av middelalderen – de bare fortsatte – ble oppfattet som et kjempeproblem, kan de også indikere konsildeltagernes selvfølgelige retorikk. Disse biskopene og abbedene var ansvarlige for sin flokks fremtreden, derfor tok det seg godt ut å fordømme umoralsk oppførsel som kunne true kirkens ideal om stedfasthet. Vagantene var dermed motbegrepet til ydmyke, lydige, stabile og disiplinerte geistlige, og særlig da til den benediktinske norm.

### *Vagant og kjetter*

I tillegg til å bety omreisende og assosieres med en betenkelig livsførsel, indikerte *vagus*, ”omstreifing”, også en mental tilstand, i det flyktige og upålitelige.<sup>95</sup> Siden vagantenes kroppar ikke var under kontroll, var heller ikke sjelene deres det. De var da ikke bare en fare for seg selv, men også for andre. Ustabilitet og udisiplinert atferd kunne nemlig lede til kjetteri.

Den saksiske grevesønnen Gottskalk eksemplifiserte denne faren. Han var ikke en utsvevende eller opportunistisk vagant, men noe mer alvorlig. I 829 reiste han fra benediktinerklosteret i Fulda, dit han var blitt skjenket som barneoblat. Som fattig omreisende forfattet han religiøse dikt og forkyste den radikale tanke at mennesket var predestinert til både godt og ondt. Han reiste gjennom hedenske slaviske land, kroatisk hoff, og til Italia, hvor en greve ønsket ham velkommen.<sup>96</sup> Den gamle abbeden i Fulda, Hrabanus, var en av de reformivrige tilnyttet Cluny, og mente Gottskalk rømte fra den rette vei. I et skjebnesvangert brev i 848 hevdet Hrabanus at Gottskalks teologi var den til en *sciolus*, en bedreviter og sofist som ofret sannheten til fordel for intellektuelt hovmod.<sup>97</sup> Videre skrev han: ”fra Italia bringer en vagant ved navn Gottskalk [*gyrovagus monachus nomine Gothescalc*] med seg en overtroisk, skadelig og blasfemisk doktrine om predestinasjon, som fører folk i villfarelse”<sup>98</sup>. For om folk trodde de var predestinert til godt eller ondt, hvorfor da skjenke gaver til kirker og klostre for frelsens skyld? Kirken ville miste sitt økonomiske grunnlag og folk ville slutte å gjøre gode gjerninger og ende i helvete. Gottskalk underminerte dermed ikke bare klosterlivet, han truet også moralen og stabiliteten til hele kirken og keiserriket.<sup>99</sup> Ved et teologisk møte i Mainz, i nærvær av kong

<sup>95</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 191-92.

<sup>96</sup> Mayke de Jong, *In Samuel's Image*, (Leiden: E. J. Brill, 1996) 77-83, 86.

<sup>97</sup> I 846 nådde et rykte Hrabanus: En *sciolus* i Italia, meget mulig Gottskalk som nettopp da befant seg der, angrep abbeden for å ikke ha en eneste original tanke i hodet. Hrabanus' stolthet ble dypt såret. (Jong, *In Samuel's Image*, 89; og Paul J. E. Kershaw, ”Eberhard of Friuli”, i *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, red. av Patrick Wormald og J. L. Nelson, 77-105, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 96.)

<sup>98</sup> Hrabanus, i Jong, *In Samuel's Image*, 86n116. Min oversettelse og klamme.

<sup>99</sup> Jong, *In Samuel's Image*, 87.

Ludvig tyskeren, ble Gottskalk derfor dømt som kjetter og opprørsk munk, bøkene hans ble brent og han selv pisket offentlig. Deretter ventet et liv som skulle var i rundt 20 år til i klosterisolat.<sup>100</sup>

Siden Gottskalk var på fysisk vandring utenfor klosterets fellesskap kunne heller ikke hovmod og kjetteri disiplineres til ydmykhet og lydighet. Om Hrabanus i sitt brev ikke satte motbegrepet *gyrovagus* i direkte sammenheng med kjetteri, ble det i hvert fall anvendt for å gi beskyldningene om hovmod og blasfemi ekstra tyngde.

### *Goliat og gyrovagus – en sammenheng?*

I kildene fra tidlig middelalder vi har sett på så langt, fremstår betegnelsene ”Goliat” og ”vaganter” altså som motbegreper. Var motbegrepene på noe vis forbundet med hverandre? Skriften stadfestet at vandring var ugudelig, men det var en sannhet med modifikasjoner. Folk flest i tidlig middelalder hadde en eller annen gang vært på reisefot, kongene bortimot permanent, likeså med aristokratiet og mange biskoper.<sup>101</sup> Det var nemlig forskjell på det å reise med mål og mening, og på det å rømme fra kloster eller bispedømme, samt å drive planløst omkring.<sup>102</sup> Hva som kvalifiserte til rett mål og mening lå imidlertid åpnet for forskjellige tolkninger. Gottskalk eksemplifiserte hvordan det å være på den ”gale” formen for reise kunne bidra til hovmod og kjetteri, i hvert fall ifølge Hrabanus. I motsetning til kjempen Goliat var imidlertid Gottskalk og andre vaganter virkelige mennesker – ikke moralske allegorier. Ei heller fremstår vagantene som noe motbegrep til *hele* kristenheten, for *gyrovagus* ser kun ut til å ha blitt brukt om *geistlige* uromomenter. Motbegrepene ”Goliat” og ”vaganter” hadde dermed ulik valør.

### *Sedulius Scottus*

Sedulius Scottus ankom Liège rundt 848, muligens som et sendebud fra en irsk konge eller på flukt fra vikinger, og ba biskopen i byen, Hartgar, om å ”receive the learned Irish with a gracious hart.”<sup>103</sup> Det gjorde biskopen, og utnevnte Sedulius til en slags rektor på katedralskolen Sankt Lambert.<sup>104</sup> Dessuten ble han biskopens hoffpoet. Irske diktere og lærde var høyt skattet ved de karolingiske hoff, for i Irland ble ikke de klassiske forfatterne fordømt – irenes litteraturkunnskaper overgikk derfor ofte de frankiske geistliges. Sedulius alluderte for eksempel til Horace, Vergil og Ovid; dessuten kunne han gresk. Trolig hadde Sedulius vært tilknyttet

<sup>100</sup> Gottschalk ble idømt den strengeste straffen en barneoblat kunne få. Hadde han tatt klosterløftene i voksen alder, ville strengeste straffen være å bli forvist fra klosteret. (Jong, *In Samuel's Image*, 88-89, 91.)

<sup>101</sup> Doyle, ”Introduction”, 13-6, 33.

<sup>102</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 10n4.

<sup>103</sup> Sedulius, ”The arrival of Sedulius and his companions at Liège”, i *On Christian Rulers and the Poems*, overs. av Doyle, 101; og Jan Ziolkowski, ”Sedulius Scottus's *De quodam verbece a cane discernito*”, i *Mediaevalia*, vol. 9 (1983), 1.

<sup>104</sup> Dyson, ”Introduction”, 16-7.

hjemlandets monastiske liv, bare klostrene hadde samlinger med klassisk litteratur. I tillegg parodierte han irske klostersanger i de humoristiske drikkevisene sine.<sup>105</sup> Den humoristiske diktningen skriver seg fra perioden frem til Hartgars død i 855. Ellers skrev Sedulius for flere forskjellige patroner og publikum. Verkene etter ham inkluderer derfor også – som fyrstespeilet ovenfor – oppbyggelig litteratur, høvisk poesi og nedtegnelser av samtidens begivenheter.<sup>106</sup>

### *En forfatter av "goliard-dikt" og "vagantdikt"?*

Sedulius' humoristiske diktning viser at vesentlige trekk ved "vagantdiktning" eksisterte på 800-tallet, og at det blant de irske lærde allerede da fantes "goliard-diktere", hevdet Boris Jarcho.<sup>107</sup> Imidlertid gjorde han ingen tydelige forsøk på å definere betegnelse eller på skille dem fra hverandre. I dag forsvares ofte betegnelsen "vagantdiktning" med at poetene trolig minst én eller gang i livet hadde vært på reisefot, samt med at diktverkene "vandret" fra sted til sted, fra menneske til menneske.<sup>108</sup> Nesten all poesi kan i så fall kalles "vagantdiktning". Som jeg kommer tilbake til i kapittel 4 er "goliard-diktning" og "vagantdiktning" sjangerbetegnelser som bør brukes med forsiktighet, nettopp fordi de er så vage, og i de fleste tilfeller, anakronistiske. Dette gjelder da også for diktene til Sedulius. Han forlot sannsynligvis en monastisk tilværelse i Irland, i Hartgars følge reiste han til Roma, dro i felttog mot vikinger, og etter biskopens død reiste han muligens til erkebiskopen av Milano, samt tilbrakte kan hende tid hos biskopene av Köln og Mainz. Medlemmene av hans lærde irske sirkel reiste òg rundt omkring på kontinentet, hvor de dannet et omfangsrikt nettverk. I konsilstatutter fra samme periode ble blant andre problematiske geistlige fra Irland kalt vaganter.<sup>109</sup> Imidlertid var det ingen kilder som kalte Sedulius og nettverket hans for *gyrovagus*, ei heller ble diktningen deres kalt "vagantdiktning". Med tanke på de negative konnotasjonene som heftet ved betegnelsen "vagant" i tidlig middelalder, og at Sedulius uanstrengt beveget seg i selskap med biskoper, aristokrater og kongelige, og absolutt ikke ble oppfattet som noen rebell mot den rådende karolingiske moralen,<sup>110</sup> mener jeg det er historisk upassende å kalle verkene hans for "vagantdiktning".

De humoristiske diktene fra Sedulius går som regel ut på at han, med glimt i øyet, forsøker å få noe – øl, vin, en fettdryppende kjøttsteik, et flott husrom – fra patronen Hartgar. Temaene kan minne om drikkevisene og de såkalte tiggerdiktene fra 1100-tallet som i dag ofte går under

<sup>105</sup> Doyle, "Introduction", 15, 26, 31; og Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, 53.

<sup>106</sup> Dyson, "Introduction", i *Rectoribus Christianis*, (Woodbridge: The Boydell Press, 2010) 16-7; Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, 56; og Whicher, *The Goliard Poets*, 7.

<sup>107</sup> Jarcho, "Die Vorläufer des Goliard", 577-9.

<sup>108</sup> David Zakarian, *The Vagantendichtung*, Master of Arts in English Literature, (Aristotle University of Thessaloniki, 2009) 3-6, 25.

<sup>109</sup> Peter Harbison, *Pilgrimage in Ireland*, (New York: Syracuse University Press, 1992) 35.

<sup>110</sup> Doyle, "Introduction", 13-6, 33.

betegnelsen ”goliard-diktning” eller ”vagant-diktning”. Likhetsstrekkene mellom Sedulius og senere diktere skyldtes imidlertid lignende sosiale faktorer og sosial dynamikk, som testing av tilhørernes grenser og lærddhet, heller enn at han var noen spydspiss innen ”goliard-diktning”. På Sedulius tid eksisterte det ennå ikke utdanningsinstitusjoner på lik linje med de som senere diktere opplevde, som frie skoler og gryende universiteter. Både i Irland og på kontinentet foregikk utdanningen i klostre og, i karolingerriket, delvis i palass-skoler. De skolertes identitet var derfor annerledes, og mindre kritisk, enn de senere tiders. Uansett mener jeg det viktigste argumentet mot å kalle Sedulius’ diktning ”goliardisk”, er at ingen av verkene hans har fått *Golias*, *goliardus* eller lignende betegnelse festet til seg i et eneste middelaldermanuskript.

### *Den hellige sau mot tyven av kjempeslekt*

Sedulius dikt *De quodam verbece a cane discerpto* (”Væren som ble revet i stykker av hunder”) var en sofistikert blanding av det hellige og profane, hvor klassiske og bibelske allusjoner ga et høytidelig grunnlag for fjas.<sup>111</sup> Helten i diktet var en vær hvis atferd jeg-personen opphøyde til noe sakralt: ”He never touched wine or drank cider”,<sup>112</sup> og ”Báa or bée’ – mystical were his utterances”.<sup>113</sup> Lik Kristus endte værens liv i torner og blod,<sup>114</sup> og jeg-personen avsluttet diktet med følgende minneord til den: ”I’ve longed for you – I declare – and continue to long/ for your widowed mother and shall always love your brothers. Farewell.”<sup>115</sup> Den høviske kjærlighetserklæringen fikk imidlertid en litt annen snert da publikum mintes at jeg-personen i begynnelsen av diktet høyaktet sauene på grunn av ”their fleece and fat belly”.<sup>116</sup> Tanken var nemlig å lage sauegryte.

”There was a wicked brigand descended from Goliath [*gente Goliae*]”<sup>117</sup> som midtveis i diktet brøt inn i jeg-personens matfantasi, og stjal væren. Denne raneren var grusomt formet og svart – noe som underbygget linken til djevelen.<sup>118</sup> I all sin absurditet forsterket også den helgenaktige væren raneren som Kristus’ motsats. Men når helten, og for så vidt handlingen ellers i diktet, i så stor grad bare var tull og tøys, var da det å være av Goliats slekt kun noe negativt?

<sup>111</sup> Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, 56.

<sup>112</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 106, i *Poetry of the Carolingian Renaissance*, overs. og red. av Peter Godman, 292-301, (London: Duckworth, 1985). (Diktet ble redigert av L. Traube i *Poetae aevi Carolini* fra 1896, og det er denne versjonen, med engelsk oversettelse, som er å finne i *Poetry of the Carolingian Renaissance*.)

<sup>113</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 116.

<sup>114</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”; Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, 55; Dennis M. Kratz, ”Aeneas or Christ?”, i *The Classical World*, vol. 69, nr. 5 (Feb. 1976), 321; og Ziolkowski, ”Sedulius Scottus’s *De quodam verbece a cane discerpto*”, 4.

<sup>115</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 139-40.

<sup>116</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 14.

<sup>117</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 43.

<sup>118</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 44-45; og Kratz, ”Aeneas or Christ?”, 321.

Sedulius skrev at tyven var like fæl som Cacus – hos Vergil og i romersk mytologi en kvegstjelende og menneskeetende, men likevel umettelig, kjempe.<sup>119</sup> Referansene til den klassiske, fråtsende kjempen spritet opp tyvens slekt, slik at det ikke bare var de seriøse konnotasjonene av kjemper og Goliat i den teologiske diskursen som ble presentert. (Helgen- og Kristusfremstillingen av væren ble også spritet opp med referanser til klassiske heltepos.<sup>120</sup>) I senere dikt med *Golias* og lignende tilskrivelser høres en motstemme, som kanskje kan ha hatt noe med kjempen Goliat å gjøre. I *De quodam verbece a cane discerpto* ble imidlertid ikke Goliats etterkommer tilkjennegitt noen egen stemme, kun benevnt som ”cruel too in what he said.”<sup>121</sup> Den type taushet befestet raneren som ”den andre”. Sedulius fremstilte dermed det å være av Goliats slekt som noe utelukkende negativt.

### *Fra gente Goliae til familia Goliae?*

Med *gente Goliae* var det trolig utstøtte omstreifere og luskende sauetyver Sedulius hadde i tankene, hevdet George F. Whicher.<sup>122</sup> Goliat var motstanderen til nettopp sauegjeteren David og til den gode hyrde. Fra Sedulius ville det så være et enkelt skritt, mente Whicher, å overføre *gente Goliae*: ”to any sort of thief and vagabond, and eventually to fix it upon vagrants of a particular type, the *clerici vagi* or wandering scholars.”<sup>123</sup> Han presenterte dermed en elegant hypotetisk bakgrunn for hvorfor Goliat og vaganter, kristenhetens fiende og klostrenes fiende, skulle ha glidd sammen. Verken i kilder fra tidlig- eller høymiddelalder har jeg imidlertid funnet noen klare forbindelser mellom Goliat-navnet og vagantbegrepet. Kildene for å underbygge Whichers tankerrekke synes å mangle. Om da ikke *familia Goliae* fra konsilet i Sens i 913 skulle være en slik støttende kilde. Siden termene *gente Goliae* og *familia Goliae* ligner på hverandre, mener Walsh at *Golias* og *familia Goliae* var kjente kallenavn i karolingisk tid på klerker med mistilpasset sosial oppførsel.<sup>124</sup> Da er det interessant at betegnelsen *ribaldi*, som opptrer i statuttene fra Sens, i tillegg til ”rebelske” også kan bety ”landstrykere”.<sup>125</sup> Tankerekken fra Goliat, til mistilpasset oppførsel som hos sauetyver, omstreifere og til klerker og vaganter, kan dermed få noen halmstrå.

<sup>119</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 44; Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, 55-56; og Michael Pascalis, *Virgil's Aeneid*, (Oxford: Clarendon Press, 1997) 291.

<sup>120</sup> Kratz, ”Aeneas or Christ?”; og Ziolkowski, ”Sedulius Scottus' s *De quodam verbece a cane discerpto*”, 4.

<sup>121</sup> Sedulius Scottus, ”Mock epyllion on a gelded ram”, linje 46.

<sup>122</sup> Whicher, *The Goliard Poets*, 3.

<sup>123</sup> Whicher, *The Goliard Poets*, 3.

<sup>124</sup> Walsh, ”’Golias’ and Goliardic Poetry”, 2.

<sup>125</sup> ”Ribaldi”, i *Latinsk Norsk Ordbok*, rev. av Egil Kaggerud og Bjørg Tosterud, 2. opplag, (Oslo: J. W. Cappellens Forlag as, 2002) 588.

Selvfølgelig finnes det innvendinger. *Gente* indikerte avkom, altså en slektslinje, et folk eller en rase.<sup>1</sup> *Familia* indikerte en gruppe ”her og nå”, med tilhørighet under en levende *pater familias*. Statutten om *familia Goliae* står helt alene fra tidlig middelalder, og er – ikke minst – diskutabel. Når den eneste sikre kilden vi har til å mene noe om en forbindelse mellom Goliat og vaganter i tidlig middelalder, går ut på at én poet beskrev en fiktiv sauetyv som ”av Goliats slekt”, er det egentlig kun spekulasjoner som bedrives.

## Oppsummering

I tidlig middelalders teologiske og poetiske diskurs representerte Goliat de syndige trekkene hovmod, kjetteri og hensynsløs makt. Han ser ikke ut til å ha blitt knyttet til synden fråtseri i nevneverdig grad, og ble fremstilt utelukkende som et motbegrep. I sin videste betydning var navnet hans motbegrepet til hele kristenheten.

Om konsilet i Sens virkelig diskuterte *familia Goliae* i 913, var det kanskje ryktet om *famulatu assistentes* utenfor bymurene til Sens deltagerne hadde i tankene. Denne *famulatu assistentes* fremstår som mye av sekundærlitteraturens drømmebilde på goliardene: De ble knyttet til obskøne sanger, fråtseri, fyll, og uanstendige spøker. Men ikke til diktere. Uansett er statutten for tvilsom til at den kan brukes som et argument for at klerker kalt *familia Goliae* ble fordømt i tidlig middelalder.

Middelalderens kilder fremstilte vagantene, i likhet med Goliat, utelukkende som et motbegrep. Da til de stabile, ydmyke, lydige og disiplinerte kirkens menn, og spesielt til den benediktinske norm. I noen kilder ble de også knyttet til fråtseri. Den tidlige middelalderens konsiler oppfattet vagantene, i motsetning til hva som var tilfellet med Goliat i tidens diskurs, som virkelige mennesker, og ikke som moralske allegorier. Den fremstilte heller ikke vagantene som noe motbegrep til *hele* kristenheten, kun til hvordan munk og klerker skulle være. Motbegrepene ”Goliat” og ”vagant” hadde dermed en ulik valør i tidlig middelalder, og det fantes ingen uttalt forbindelse mellom dem i kildene.

Vi kan ikke si at betegnelsen ”goliard” eksisterte i tidlig middelalder, og ingen kilder knyttet Sedulius Scottus til betegnelsen ”vagant”. Verkene hans bør derfor ikke kalles ”goliard-dikt” og ”vagantdikt”. Om noen tekster kan kalles noe slikt, tilhører de i så fall en kontekst flere århundrer frem i tid.

---

<sup>1</sup> ”Gēns”, i *Latinsk Norsk Ordbok*, 276-7.



## Kapittel 3

### En kjempe i forvandling?

*“Goliat stiger frem i sin mektige positur, med forsterkninger rundt hele den fine krigsmundur”.*<sup>127</sup>

Da logikeren, teologen og munken Peter Abelard ankom konsilet i Sens i år 1140 eller 1141,<sup>128</sup> var han omkring 60 år gammel, trolig preget av et liv med brutale påkjenninger, og kledd i en enkel munkekutte. For den mektige cistercienserabbeden Bernard av Clairvaux fremstod han imidlertid som kjempen Goliat, rustet til kamp. Ifølge Bernard hevdet Abelard i verket *Theologia christiana* at Gud hadde mer makt enn Kristus og Den hellige ånd.<sup>129</sup> Det var kjetteri. For Abelard visste, ifølge Bernard, at han tok feil: Rundt 20 år tidligere hadde Abelards tidligere versjon av *Theologia* også blitt fordømt som vranglære, men han valgte likevel å stå på sitt. Det var et hovmod av Goliat-proporsjoner.<sup>130</sup> Bernard underbygget kjetterianklagene med å påstå at Abelard satte hedenske filosofer høyere enn kirkefedrene, samt at han var ustabil og alt for glad til sinns – det var noe alvorlig galt med ”munken” Abelard.<sup>131</sup> Bernard vant og Abelard ble dømt som kjetter, men kom fra rettsaken med livet i behold. Han ble bare dømt til evig stillhet, bøkene hans ble brent, og han måtte flykte fra en lynsjelysten mobb. For å unngå å havne i cistercienserkloster, søkte han tilflukt hos benediktinerabbeden i Cluny, Peter den Ærverdige. Denne tok imot og beskyttet Abelard frem til dødens inntreden en gang mellom 1142 og 1144.<sup>132</sup>

På begynnelsen av enten 1140- eller 1150-tallet ble så et underlig dikt forfattet. Det 59 vers lange og til dels satiriske verket, skrevet på såkalt goliardisk strofe, kan med rimelig sikkerhet sies å handle om Abelard. Enkelte oppfatter nettopp dette diktet som forbindelsen mellom kjempen Goliat og goliardene. Da spesielt på grunn av tittelen verket i dag er kjent under, *Metamorphosis Golye episcopi*, som kan oversettes som ”Metamorfosen av biskop Goliat”.<sup>133</sup> Den eldste av de to bevarte versjonene av diktet er å finne i mansukriptet British Library MS

---

<sup>127</sup> Bernard av Clairvaux, ”To Pope Innocent (Letter 239)”, i *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*, overs. av Bruno Scott James, 317-20, (London: Burns Oats, 1953) 318. Min oversettelse.

<sup>128</sup> For 1141 som det mulige årstallet konsilet fant sted, se Constant J. Mews, ”The Council of Sens (1141)”, i *Speculum*, vol. 77, nr. 2 (Apr. 2002), 342-82.

<sup>129</sup> Clanchy, *Abelard*, 109-10, 271, 310, 312.

<sup>130</sup> Clanchy, *Abelard*, 301-2, 310-11.

<sup>131</sup> Bernard av Clairvaux, ”To Pope Innocent (Letter 239)”, 318; og Clanchy, *Abelard*, 134, 176.

<sup>132</sup> Clanchy, *Abelard*, 148, 297-8, 303, 318-25; og ”Chronology” i *The Letters of Abelard and Heloise*, ix-xi, (London: Penguin Books, 2003).

<sup>133</sup> Clanchy, *Abelard*, 133; og Walsh, ”‘Goliath’ and Goliardic Poetry”, 3.

Harley 978 fra rundt 1264, og her står tilskrivelsen verket i dag er kjent under.<sup>134</sup> Rigg kaller diktet for *Soli post arietem* ("Solen etter væren", som betyr at solen nå stod i tyrens tegn) etter verkets tre første ord.<sup>135</sup> Med tanke på de over 100 årene som gikk mellom skapelsen av diktet og nedskrivelsen av det i Harley 978, synes jeg det er tryggest å gjøre det samme selv. Innholdet i diktet kan også ha blitt endret i løpet av disse årene. Det er dermed ikke uproblematisk å basere oppfatningen om at Abelard og Goliat hadde noe med goliardene å gjøre, på *Soli post arietem*.

I dette kapittelet undersøker jeg derfor om det fantes en reell mulighet for at noen betraktet Abelard som en slags helt i *Soli post arietem* ved hjelp av motbegrepet Goliat. Knyttet opp mot forrige kapittel ville kjempens navn i så fall vært i endring, og kan antyde en ny sosial kontekst. Som vi har sett ble Goliat i den tidlige middelalderens teologiske diskurs satt i sammenheng med det å være hovmodig, kjettersk, hensynsløs, og med djevelen. Med utgangspunkt i Abelard og verket *Historia calamitatum*<sup>136</sup> arbeider jeg ut fra hypotesen om at enkelte motbegrep nå kunne betraktes på andre måter, slik at Bernards økenavn på Abelard, i *Soli post arietem* kunne ha fått form av en motstemme.

## Abelards liv og tid

For å gi en bakgrunn til kapittelet og mye av oppgaven videre, er det nødvendig å presentere Abelard og hans tid litt nærmere. Peter fra Le Pallet i Bretagne var eldste sønn i en lavadelig familie og skulle egentlig bli ridder. Men kjærligheten til lærdom fikk han til å trekke seg fra krigerlivet, og isteden bli en intellektuell superstjerne. "Abelard" var muligens et artistnavnet han etter hvert tok,<sup>137</sup> og spesialområde var dialektikk, et fag som gjennom logisk argumentasjon søkte å forene motstridende elementer i filosofien.<sup>138</sup> Mellom 1100 og 1114 vandret han fra skole

<sup>134</sup> I del VII av Harley 978, er verket med tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi* separat lagt til på folie 100v. (Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 93-4.) Det andre manuskriptet er fra 1300-tallet og kalles St. Omer Bibl. munic. 710. R. B. C. Huygens redigerte diktet hovedsakelig ut fra Harley 978, men noen få kurante deler av det ellers utilstrekkelige St. Omer ble òg med i redigeringen. (John R. Clark, "Love and Learning in the 'Metamorphosis Golye Episcopi'", i *Mittelateinisches Jahrbuch*, bind 21 (1986), 156n1.) Resultatet, *Incipit Met(h)amorphosis Golye episcopi*, er å finne i "Mitteilungen aus Handschriften" i *Studi medievali*, III (1962). Som oversettelse benytter jeg meg hovedsakelig av C. Stephen Jaegers engelske gjengivelse av Huygens versjon i *Ennobling Love*, kalt *The Metamorphosis of Golias*.

<sup>135</sup> Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 92.

<sup>136</sup> *Historia calamitatum* finnes i ni manuskripter, hvor de eldste er fra siste halvdel av 1200-tallet. I alle manuskriptene er verket plassert sammen med brevene mellom Abelard og Heloise. Peter Godman hevder *Historia calamitatum* trolig ikke var verkets opprinnelige tittel. Siden den eventuelt opprinnelige tittelen mangler, og siden *Historia calamitatum* er hva verket i dag er kjent som, er det imidlertid den tittelen jeg òg benytter. (Peter Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 66; og Betty Radice, "Introduction", i *The Letters of Abelard and Heloise*, xiii-lvii, (London: Penguin Books, 2003) xlvii.)

<sup>137</sup> Clanchy, *Abelard*, 131-2.

<sup>138</sup> Logikk og dialektikk var på denne tiden synonymmer. (Clanchy, *Abelard*, 96, 131; og Alan Cobban, *English university life in the Middle Ages*, (London: UCL Press Limited, 1999) 151-52.)

til skole i Nord-Frankrike for å studere hos og debattere mot kjente mestere.<sup>139</sup> Deretter ble han selv mester, blant annet i Paris ved skolen Mont-Sainte-Geneviève tilhørende et benediktinerkloster, og så ved byens Notre-Dame. Delvis på grunn av Abelards ry økte antall studenter i Paris fra rundt hundre i år 1100 til to- tre tusen i år 1140.<sup>140</sup> I løpet av sitt liv underviste han prinser, historikere, filosofer og kommende paver.<sup>141</sup> En av elevene, en pike ved navn Heloise,<sup>142</sup> komponerte han viden kjent kjærlighetslyrikk til. Da hun ble gravid giftet de seg i hemmelighet. Ekteskap var nemlig uforenelig med samtidens syn på filosofrollen.<sup>143</sup> Onkelen hennes, kapellanen i Notre-Dame, ble rasende over hemmelighetskremmeriet, og fikk sine menn til å kastrere Abelard. Etter det avga Abelard klosterløftene, og fikk sin kone til å gjøre det samme. Deretter gikk han i gang med å anvende dialektikk på motstridende elementer i teologien, med resultatet *Theologia*. Ved konsilet i Soissons ble verket fordømt som kjettersk,<sup>144</sup> men etter press fra Abelards støttespillere – deriblant fra seneskalken<sup>145</sup> til Ludvig VI, Stephen de Garlande – opphevet imidlertid den pavelige legaten dommen.

Abelard ble deretter ønsket velkommen av munkene i Sankt Denis, et benediktinerkloster med nære bånd til kongefamilien. Der anvendte han logikk og kildekritikk for å vise brødrene at helgenen de dyrket egentlig hadde vært biskop i Korint, og ikke Athen som de trodde. Munkene ble så opprørte at han seg nødt til å flykte. I skogen nær Troyes etablerte han seg så som eremitt og studenter flokket seg rundt ham igjen. Men grunnet frykt for en ny kjettersak dro Abelard fra Frankrike rundt 1125, og ble abbed i benediktinerklosteret Sankt Gilda i Bretagne. Her innførte han litt for strenge regler, hvorpå munkene til stadighet forsøkte å drepe ham, ifølge Abelard selv. Rundt 1132 skrev han herfra verket kjent som *Historia calamitatum* ("Historien om mine ulykker"), spekket med referanser til Bibelen, kirkefedrene og klassisk litteratur, og ofte betraktet som hans selvbiografi. Rundt 1133 tok han opp igjen sitt virke som mester i Paris frem til han på nytt ble stilt for kjetterdomstolen.<sup>146</sup>

<sup>139</sup> Skolemesterne kunne både være tilknyttet katedralskoler og undervise ved frie skoler, som ofte bare bestod i kraft av dem selv.

<sup>140</sup> Jaeger, *The Envy of Angels*, 239.

<sup>141</sup> Bonnie Wheeler, "Introduction", i *Listening to Heloise*, xvii-xxii, (London: MacMillan Press, 2000) xxii.

<sup>142</sup> Peter Abelard, *Historia Calamitatum*, i *The Letters of Abelard and Heloise*, overs. av Betty Radice, revid. av M. T. Clanchy, 3-43, (London: Penguin Books, 2003) 10. Heloise skal ha mestret latin, gresk og hebraisk, og ut fra Bibelen, kirkefedrene og den klassiske litteraturen hun var kjent med, søkte hun hele sitt liv å utdanne seg innen etikk. (Hanne Line Hvalby, "Kjærlighet og religion i brevene fra Heloise", i *Fortid*, nr. 1 (2010), 39-45.)

<sup>143</sup> Christopher N. L. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, (Oxford: Oxford University Press, 1989) 91, 111, 261.

<sup>144</sup> Abelards tanker om treenigheten ble av motstanderne blant annet satt i sammenheng med tankene til Roscelin, Abelards tidligere lærer, som av mange ble oppfattet som en hovmodig kjetter. (Clanchy, *Abelard*, 269, 292-5.)

<sup>145</sup> Den administrative lederen ved hoffet.

<sup>146</sup> Mye av Abelards livshistorie her er hentet fra *Historia Calamitatum*, 3-43. For årstall, se "Chronology", ix-xi.

Abelards liv sammenfalt med en periode hvor mye av den gamle lærdomskulturen var i ferd med å vike for en ny. Han regnes blant dem som bidro til at den gamle undervisningsformen basert på tradisjoner, autoritet og samhold, i større grad kom til å dreie seg om kritisk, selvstendig og rasjonell tenking. Den nye vekten på fornuft førte til at retorikk og grammatikk, den gamle utdannelsens viktigste kunster,<sup>147</sup> fikk redusert betydning mot midten av 1100-tallet. Grammatikkpensumet, som så å si var synonymt med poesi, inkluderte klassisk litteratur og fra disse lærte de skolerte å skrive satirisk, samtidig som de ofte parodierte fra Bibelen og korpuset av kristen litteratur.<sup>148</sup> Streng og asketiske geistlige oppfattet imidlertid den klassiske litteraturen som hedenske skrifter som forførte til synd.<sup>149</sup>

Med de voksende kirke- og statsadministrasjoner på 1100-tallet ble spesialisering og vitenskapelig kunnskap mer og mer etterspurt. Spesielt kunsten logikk skjøt frem som en karrierebygger. Geistlige som var trent i logikk hadde en potensielt mye mer dynamisk og mindre mystifiserende innstilling til kristendommen enn tradisjonelle munkene.<sup>150</sup> Samtidig minnet de som følte sin versjon av kristendommen som truet om Paulus' ord: "kunnskap gjør hovmodig."<sup>151</sup>

Behovet for utdannende menn i geistlig og verdslig administrasjon bidro til at mange flere fikk en forbindelse til skolemiljøene. Samtidig ble konkurransen om å klatre på karrierestigen hard.<sup>152</sup> Den reduserte vektleggingen av autoritet og samhold gjorde ærgjerrighet nå mer "stuerent", noe som viste seg i de skolertes hang til krigsretorikk mot hverandre.<sup>153</sup> Det forholdsvis store antallet skolemestere og andre klerker og geistlige med virke ute i verden, befant seg nå i en kaotisk tilværelse hvor de forsøkte å definere sin rolle og plass i samfunnet.<sup>154</sup>

<sup>147</sup> Kunstene kan forklares som "fag", og inkludert de overnevnte eksisterte det syv av dem: musikk, astronomi, geometri, aritmetikk og logikk.

<sup>148</sup> Det finnes ingen tegn til innflytelse fra tidligere middelaldersatire – som den karolingiske, mer godmodige typen Sedulius drev med – i 1100-talls satiren. Satirikerne lånte isteden vittigheter og satiriske motiver fra de klassiske forfatterne, men ikke selve verseformen. (Rodney M. Thomson, "The Origins of Latin Satire in Twelfth Century Europe", i *Mittelaltinisches Jahrbuch*, nr. 13 (1978), 77-78.) Der lot de seg heller influere av de rytmiske, rimende strofene til liturgiens hymner, og satirikernes språk og stil var mye mer influert av salmene og profetene enn av de klassiske forfatterne. (Giovanni Orlandi, "Classical Latin Satire and Medieval Elegiac Comedy", i *Latin Poetry and the Classical Tradition*, red. av Peter Godman og Oswyn Murray, 97-114, (Oxford: Clarendon Press, 1990) 97, 99.)

<sup>149</sup> Godman, "The World of the Archpoet", 149; og David Luscombe, "Peter Abelard and the Poets", i *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*, red. av John Marenbon, 155-71, (Brill: Leiden, 2001) 158.

<sup>150</sup> Clanchy, *Abelard*, 216, 265-6; Cobban, *English university life in the Middle Ages*, 164; Jaeger, *The Envy of Angels*, 118, 124-6; og Le Goff, *Intellectuals in the middle ages*, 16.

<sup>151</sup> 1. Kor. 8: 1.

<sup>152</sup> Tidligere ble kun en liten elite – forbeholdt stillinger høyt på strå innen klostre, katedralskoler og hoff – utdannet. Befolkningsvekst og sosiale endringer førte på 1100-tallet imidlertid til at menn fra flere forskjellige samfunnslag fikk muligheten til utdanning og nye karrieremuligheter.

<sup>153</sup> Münster-Swendsen, *The Making of the Masters*, 48.

<sup>154</sup> Hanne Line Hvalby, "1100-tallets parisiske lærde og etikkmysteriet", i *Fortid*, nr. 1 (2011), 23-26.

Som i Abelards tilfelle hadde mange av disse menneskene ikke kun én sosial identitet: De kunne ha ben innefor skolemiljø, krigerstand, hoffkultur og klosterliv.

### Bernard av Clairvaux mot kristenhetens fiende

Bernard av Clairvaux, asket, korstogspredikant og rådgiver for konger og paver, oppfattet seg selv som tradisjonens og sannhetens beskytter – mot Abelard. Etter kjetterdommen i Sens appellerte Abelard til Innocens II. Bernard bombarderte da paven, kurien og andre innflytelsesrike personer med brev.<sup>155</sup> ”I byer og slott blir mørke spredd istedenfor lys [...] Et nytt evangelium forfalskes for folk og samfunn, en ny tro blir promotert, på et fundament annerledes det etablerte”<sup>156</sup> skrev han til paven. I et annet brev til Innocens II beskrev erkebiskopen av Sens hvordan teologi nå ble diskutert i alle lag av befolkningen.<sup>157</sup> Dette var alvorlig, for kjetteri var smittsomt.<sup>158</sup> Om kristendommen ble forsøkt forklart rasjonelt, ville dens grunnleggende mystisisme forsvinne, mente Bernard.<sup>159</sup> Derfor var Abelard farlig, og derfor ble kjetterianklagen i brevet til paven underbygget med en forbindelse mellom Abelards intellektuelle arroganse og Goliats hovmod.

### *Motbegrepets politiske dimensjon*

Overnevnte forklaring på Bernards angrep har i lang tid vært rådende – det var cisterciensermunken og logikerens diametralt forskjellige syn på vitenskap og teologi kjettersaken først og fremst handlet om.<sup>160</sup> Constant J. Mews viser imidlertid hvordan saken i stor grad også handlet om politikk. I årene 1137-41 ble det i Vézelay, Orléans, Poitiers og Reims utkjempet heftige kamper om styret i de nordfranske byene. Borgergrupper utfordret makten til de tradisjonelle autoritetene – biskopene og abbedene – direkte, men ble i første omgang knust av Ludvig VII. Mews trekker spesielt fram abbed Suger av Sankt Denis som en viktig pådriver bak nedkjempelsen av selvstendige byer, og trolig var han også den som trakk i trådene for å få Abelard dømt. Abbeden fikk Bernard med på laget fordi han fryktet at Abelards tanker kunne fyre opp under opprøret. I slike tider var tanker om at uenighet måtte løses ved hjelp av fornuftige

<sup>155</sup> Bernard av Clairvaux, brev 236-49, i *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*, 314-29; Clanchy, *Abelard*, 26, 143; Mews, ”The Council of Sens (1141)”, 342; og Wim Verbaal, ”The Council of Sens Reconsidered”, i *Church History*, vol. 74, nr. 3 (Sept. 2003), 490-1.

<sup>156</sup> Bernard av Clairvaux, ”To Pope Innocent (Letter 239)”, 318. Min oversettelse.

<sup>157</sup> Clanchy, *Abelard*, 299-300.

<sup>158</sup> Clanchy, *Abelard*, 319.

<sup>159</sup> Clanchy, *Abelard*, 265-6; og Cobban, *English university life in the Middle Ages*, 164.

<sup>160</sup> Clanchy, *Abelard* 299, Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 43-4.

argumenter heller enn blind henvisning til tradisjoner, at geistlige ikke skulle misbruke sin autoritet, samt Abelards tilsynelatende nye teologi, potensielt politisk sprengstoff.<sup>161</sup>

I Bernards brev ble det som sagt hevdet at både ”i byer og slott” ble et ”fundament annerledes det etablerte” spredd. Altså lå det også blant aristokratiet muligheter for kjetteri og opprør. Både Bernard og Abelard selv hevdet dessuten at sistnevnte hadde venner i Roma. Tidligere studenter var nå nemlig klerker og kardinaler i den pavelige kurie.<sup>162</sup> Kardinal Guy av Castello unnlot for eksempel å levere inn kopiene sine av Abelards verker *Theologia* og *Sic et non* da paven beordret dem brent (Guy etterfulgte Innocens II som pave i 1143), og kardinal Hyacinth Boboni støttet Abelard under konsilet i Sens (og ble pave i 1191).<sup>163</sup> Ikke bare franske høygeistlige, men også Innocens II risikerte dermed at hans autoritet ble undergravd.<sup>164</sup>

I likhet med resten av angrepet på Abelard, hadde Bernards bruk av filistinerkjempen en politisk dimensjon. Ved å vie Goliats forsterkninger og krigsmundur oppmerksomhet, poengterte han Abelards bakgrunn som aspirerende ridder.<sup>165</sup> Lik den bibelske kjempen kunne Abelard også være en mektig, hensynsløs kriger. Bernard understreket dette ved å beskrive Arnold av Brescia, en av Abelards tidligere studenter, som ”Goliats våpenbærer”.<sup>166</sup> Arnold var blitt forvist fra Italia av Innocens II for å ha ledet et opprør mot biskopene i Brescia. I Paris ble han så en revolusjonær leder for fattige studenter og prekte på Mont-Sainte-Geneviève mot kirkelig velstand og verdslig makt. Bernard brukte Abelards bekjentskap med Arnold for hva det var verdt, og hevdet de to ledet en internasjonal sammensvergelse mot kirke og den franske kongemakten.<sup>167</sup> For cistercienserabbeden var Abelard, lik Goliat, dermed en fiende av kristenheten.

### *Andre aspekter ved fienden*

Hovmod, kjetteri, hensynsløs makt og kristenhetens fiende – alle betydningene av motbegrepet Goliat fra den tidlige middelalders teologiske diskurs lå implisitt i Bernards økenavn på Abelard. Abelard kan ha vært en stor eller fetladen mann,<sup>168</sup> og minst et par stykker hevdet at han på grunn

<sup>161</sup> Mews, ”The Council of Sens (1141)”, 353, 361-6.

<sup>162</sup> Clanchy, *Abelard*, 294, 313.

<sup>163</sup> Stephen C. Ferruolo, *The Origins of the University*, (Stanford: Stanford University Press, 1985) 20; og Walsh, ”‘Goliath’ and Goliardic Poetry”, 3.

<sup>164</sup> Mews, ”The Council of Sens (1141)”, 361-6; og Werbaal, ”The Council of Sens Reconsidered”, 486, 489.

<sup>165</sup> Clanchy, *Abelard*, 143.

<sup>166</sup> Bernard av Clairvaux, ”To Pope Innocent (Letter 239)”, 318. Min oversettelse.

<sup>167</sup> I 1155 ble Arnold hengt for å ha formet en republikk mot pave og keiser. (Clanchy, *Abelard*, 294, 299, 313-314.

<sup>168</sup> Navnet ”Abelard” kan bety ”fettslikker”. (Walsh, ”‘Goliath’ and Goliardic Poetry”, 5, 9n27.) Da Abelard spøkte med realisme og nominalisme i verket *Dialectica* fra 1118 eller 1119, skrev han: ”this name has been allocated to me so that something of my substance may be referred to through it”. (Clanchy, *Abelard*, 131.)

av historien med Heloise også var en lidderlig mann.<sup>169</sup> Men Bernard gjorde ikke noe poeng ut av Abelard som fråtser eller vellysting i sammenheng med navnet Goliat.<sup>170</sup> Isteden underbygget han kjetterianklagene med andre aspekter.

Ved konsilet i Sens advarte Bernard mot Abelards alt for muntre sinnelag: "Lytt til hans skoggerlatter".<sup>171</sup> Abelard hadde i undervisningen gjerne vært morsom på egen bekostning og gjort ablegøyer. Dette stod i motsetning til de fleste mesterne som brukte alvor, eller godt humør i moderasjon, for å indikere at de satt på meget komplisert kunnskap.<sup>172</sup> Fra de gamle grekerne hadde Abelard nemlig funnet gehør for at det var latter som gjorde mennesker til mennesker.<sup>173</sup> Skriftstedet alle benediktinermunker skulle kjenne til, poengterte imidlertid at en ikke måtte "være snar til å briste i latter".<sup>174</sup> I asketiske, konservative kretser var for mye latter derfor ikke sosialt akseptert – den beviste at personen var udisiplinert. Bernard beskrev i *De gradibus humilitatis et superbia* ("Fra ydmykhet til hovmod") fra rundt 1120 i så måte tåpelig glede, sammen med nysgjerrighet, som et av skrittene som ledet til hovmod. Den glade tåpe var: "overcheerful in appearance, swaggering in his bearing, always ready for a joke".<sup>175</sup> Og en spøk i munnen på en prest var for Bernard blasfemi.<sup>176</sup>

Hovmod ble i brevene til den pavelige kurie også forbundet med ustabilitet.<sup>177</sup> Munkene til Bernard fikk ikke dra på korstog eller pilegrimsferder (skjønt mange dro likevel) fordi reiser signaliserte ustadighet i troen. Den mest alvorlige formen for *vagus* var for Bernard nemlig den mentale. Mennesket var for ham satt sammen av paradokser, og ikke noe som forandret seg eller gjennomgikk en utvikling.<sup>178</sup> Gjennom en mystisk forening mente han at mennesket kunne bli ett med det guddommelige, men foreningen måtte foregå i klosteret, den var umulig ute i den syndige verden. Betegnende for Bernards syn på ustadighet og paradokser var det da han i ett av sine brev omtalte seg som et monster, satt sammen av flere deler, en såkalt *chimera*. For Bernard følte seg verken som lekman eller munk når han engasjerte seg i verden utenfor klosteret. Det var dermed vanskelig å leve opp til det idealet om tilbaketrukkethet og stabilitet han selv skulle

<sup>169</sup> Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, 26-7.

<sup>170</sup> Andre 1100-talls forfattere, som Walter Map, brukte heller ikke fråtseri eller lidderlighet i sammenheng med Goliat. Isteden ser det ut til at de i likhet med Bernard knyttet det til hovmod og hva de mente var upassende krig. Walter frarådet for eksempel tempelridderne og andre geistlige å bruke sverdet, for da ville de være lik Goliat. (Walter Map, *De Nugis Curialium*, overs. og red. av M. R. James, rev. av C. N. L. Brooke og R. A. B. Mynors, 2. utg., (Oxford: Clarendon Press, 2002 (1923) 63.)

<sup>171</sup> Clanchy, *Abelard*, 134.

<sup>172</sup> John W. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, (Princeton: Princeton University Press, 1970) 81-82; og Jaeger, *The Envy of Angels*, 131.

<sup>173</sup> Clanchy, *Abelard*, 112-13.

<sup>174</sup> Benedikt av Nurcia, "Benedikts regel", 67, 105n26.

<sup>175</sup> Bernard av Clairvaux, *On the steps of Humility and Pride*, i Jaeger, *The Envy of Angels*, 344.

<sup>176</sup> Clanchy, *Abelard*, 134.

<sup>177</sup> Bernard av Clairvaux, brev 241-4, 321-5; og Clanchy, *Abelard*, 112, 332.

<sup>178</sup> Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, (New York: Zone Books, 2001) 161.

representere. Likevel klarte Bernard å harmonisere inkonsekvensen ved seg selv – hans tro overgikk enhver indre logikk.<sup>179</sup> Andre menneskers ustadighet aksepterte han aldeles ikke. Som tilfellet var med Abelard. Ikke bare var Abelard stadig på farten, hans sosiale identitet var for Bernard umulig å fastslå. Abelard hadde vært klerk og mester, samtidig som han skrev kjærlighetsdikt, levde dem ut og var klient av kongens seneskalk, noe som trolig ga ham tilgang til monarkens hoff. Da han var blitt munk tok han – både som eremitt i skogen og da han kom tilbake til Paris i 1133 – dessuten opp igjen virket som mester. Ifølge Bernard viste Abelards ustabilitet seg ved at han endret utseende, tale- og væremåte, han var *sibi dissimilis* – til og med ”ulik seg selv”.<sup>180</sup> Gud var den samme i alle mennesker, å ikke en gang ligne seg selv var dermed djevelens verk.<sup>181</sup>

Helgenfortellingen til en av Abelards tidligere studenter, benediktinerabbeden Goswin av Sankt Médard, sammenlignet Abelard under konsilet i Sens med den homeriske Proteus, som stadig endret skikkelse for å unngå å svare på spørsmål.<sup>182</sup> Ustadighet kan derfor være noe Abelard var kjent for. Videre sies det i *Vita Goswini* fra 1165 at Abelard lignet mer en *joculator* enn en professor.<sup>183</sup> *Joculatores* fungerte som en fellesbetegnelse på mange typer underholdere, som historiefortellere, musikere, sangere, sjonglører og akrobater. Spesielt de to sistnevnte gruppene ble forbundet med det å fordreie kropp og ansikt for å fremkalle latter – altså med å være ustadig, deformert og vekk fra Gud.<sup>184</sup>

### Godt kjent som Goliat?

Om Goliat ble knyttet til *Soli post arietem* fra starten av, avhenger selvfølgelig av om dikter og publikum kjente til Bernards motbegrep på Abelard. Jeg har så langt ikke funnet noen drøfting av denne forutsetningen i sekundærlitteraturen. Derfor er det nødvendig å trekke frem at samlinger av Bernards brev først ble satt sammen etter hans død i 1153.<sup>185</sup> Om *Soli post arietem* ble skrevet på 1140-tallet, kan Goliat-forbindelsen til Abelard ha vært ukjent for folk knyttet til skolemiljøene. Imidlertid er det ikke utenkelig at brevet til paven, eller rykter om dets innhold, sirkulerte i disse miljøene kort tid etter konsilet i Sens. Bernard var sin tids

<sup>179</sup> Adrian H. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, (Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996) 186-93.

<sup>180</sup> Clanchy, *Abelard*, 176, 319; og Michael Clanchy, ”Abelard”, i *Medieval Knighthood*, red. av Stephen Church og Ruth Harvey, 101-18, (Woodbridge: The Boydell Press, 1995) 112.

<sup>181</sup> Clanchy, *Abelard*, 332.

<sup>182</sup> Clanchy, *Abelard*, 176.

<sup>183</sup> Clanchy, *Abelard*, 19.

<sup>184</sup> Nathan A. Daniels, *From Joueur to Minstrel*, (Charles Singleton Center for the Study of Pre-Modern Europe, 2011) 11, 14, <https://jscholarship.library.jhu.edu/handle/1774.2/35244>, 07. 01. 13; og William Tydeman, ”An Introduction to Medieval English Theatre”, i *The Cambridge Companion to Medieval English Theatre*, red. av Richard Beadle, 1-36, (Cambridge: The United Kingdom of the University Press, 2003) 10, 44.

<sup>185</sup> Mews, ”The Council of Sens (1141)”, 379.



religiøse superstjerne, og han ønsket at så mange som mulig skulle frykte Abelard. Trolig la han og hans allierte derfor ikke lokk på brevets innhold. Det er dermed ikke usannsynlig at Bernards kobling mellom Goliat og Abelard var noe mange visste om.

*Vita Goswini* er den første andre kilden hvor Goliat utvilsomt, i motsetning til i *Soli post arietem*, ble knyttet til Abelard. Goswin mintes hvordan han i 1112 som ung student djervt hadde utfordret mester Abelard på Mont-Sainte-Geneviève. I helgenfortellingen overdrev forfatteren, som muligens var Goswin selv, disputten til en David versus Goliath-historie.<sup>186</sup> Denne allegorien behøvde nødvendigvis ikke ha noe med Bernards økenavn på Abelard å gjøre – Davids kamp mot Goliat var et yndet motiv i romansk kunst og diskurs. Selv Abelard hadde, i *Theologia*, brukt David og Goliath-parallellen, men da med seg selv som ”poor little David” mot ”the immense and swollen Goliath’ of false dialectic”.<sup>187</sup>

Imidlertid finnes det én tidlig kilde hvor Bernards sammenknytting av Goliat til Abelard ble gjengitt direkte. Erke diakonen Walter Map (ca. 1135-1210) hadde studert i Paris, vært klerk i hoffet til Henrik II og deltatt under det tredje laterankonsil i 1179. På begynnelsen av 1180-tallet skrev han *De nugis curialium* (”Fjasing ved hoffet”), en samling britiske myter og satiriske anekdoter om hofflivet.<sup>188</sup> Her fortalte han om hvordan noen cisterciensere en gang i 1160-årene ved erkebiskopen Thomas Becketts bord, leste og priste Bernards brev: ”In that letter it was said that Master Peter was as proud as Goliath”.<sup>189</sup> Walter forsvarte i den sammenheng Abelard og fortalte om en av Becketts klerker som latterliggjorde Bernard for å være en ondskapsfull hykler. Walter insinuerte til og med at Bernard foregrep seg på unge gutter. Han forsvarte også Arnold av Brescia og mente han bare var en rettferdig predikant som anklaget pavens kurie for fråtseri.<sup>190</sup> Den første kilden med et annet syn på Bernards Goliat-referanse er altså fra 1180-tallet, men det behøver ikke bety at det ikke fantes andre syn på referansen tidligere.

### Abelards selvforståelse: ”Historien om mine ulykker”

I renounced the glory of a military life, [...] and withdrew from the court of Mars in order to be educated in the lap of Minerva. I preferred the weapons of dialectic to all the other teachings of philosophy, and armed with these I chose the conflicts of disputation instead of the trophies of war. I began to travel about in several provinces disputing, like a true peripatetic philosopher<sup>191</sup>

<sup>186</sup> Clanchy, *Abelard*, 92, 339.

<sup>187</sup> Clanchy, *Abelard*, 143.

<sup>188</sup> M. R. James, ”Introduction”, i *De Nugis Curialium*, xii-l, (Oxford : Oxford University Press) xv-xviii, xxv.

<sup>189</sup> Walter Map, *De Nugis Curialium*, 79.

<sup>190</sup> Walter Map, *De Nugis Curialium*, 79-83.

<sup>191</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 3. Min klamme.

Abelard åpnet *Historia calamitatum* ved å referere til Ovids *Metamorfoser*. Slik illustrerte han sitt ungdoms mål: å kjempe mot intellektuelle motstandere.<sup>192</sup> Skjønt de skolertes språk ofte var fylt med mer eller mindre leken krigsretorikk, er det ikke sikkert at innledende aggresjon hos en uerfaren jypling gjorde mottageren av verket sympatisk innstilt. Ved å nevne militær ære og hoffet til krigsguden Mars, lå muligens assosiasjonen til en krigers hovmod heller ikke så langt unna. Videre plasserte Abelard seg i selskap med noen av fortidens største filosofer. Han tolket nemlig det greske begrepet *peripateticos* dithen at Aristoteles og de athenske logikerne hadde vandret fra sted til sted.<sup>193</sup> Kanskje oppfattet leserne denne sammenligningen som noe oppblåst. For Abelards ærgjerrighet gjennomsyrrer *Historia calamitatum*. Meningene er delte om hvorfor den gjør det, men oppgavens videre diskusjon er avhengig av et klart ståsted rundt dette. Så vidt jeg vet har ingen frem til nå tatt opp om, og hvordan, Abelard i *Historia calamitatum* kan ha inspirert til bruk av motbegrepet Goliat i *Soli post arietem*.

#### *Historiografi rundt Historia calamitatum*

Det er i dag bred enighet om at Abelard selv forfattet *Historia calamitatum*.<sup>194</sup> Michael Clanchy er en av mange som også oppfatter verket som Abelards selvbiografi. Han hevder Abelard, oppsatt på vise sin egen briljans, forfattet verket for å gi sin versjon av hva som *egentlig* hadde skjedd i livet hans, og derfor var mer interessert i det gale andre gjorde mot ham, enn det gale han gjorde mot andre.<sup>195</sup> Abelard er da ofte også blitt betraktet som en som hele verket igjennom egentlig ikke forandret seg noe særlig, men fortsatte å være arrogant og egoistisk.<sup>196</sup>

Sverre Bagge utdyper hvorfor Abelard lett betraktes på den måten. Bagge mener Abelard i *Historia calamitatum* egentlig ikke røpet så mye om seg selv, men heller må sees som en representant for skolemiljøet, hvor folk begynte å betrakte troen på eget intellekt – fremfor alder, stilling og sosial posisjon – som det avgjørende for suksess. *Historia calamitatum* var ifølge Bagge nemlig ikke en omvendelseshistorie eller selvbiografi i moderne betydning av begrepet, hvor hovedpersonen forandres i løpet av verket. Isteden ble *Historia calamitatum* skrevet for å passe inn i en bibelsk forståelsesramme – det var med utgangspunkt i Bibelens historier og hendelsesforløp, samt med referanser til kirkefedrene, at middelalderens forfattere bygde opp

---

<sup>192</sup> Clanchy, "Abelard", 102.

<sup>193</sup> Den greske, opprinnelige betydningen av begrepet gikk sannsynligvis ut på at de bare hadde vandret rundt i Athen mens de snakket sammen eller tenkte. (Clanchy, *Abelard*, 97.)

<sup>194</sup> Clanchy, "Abelard", 104-5; Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, 8, 12-3.

<sup>195</sup> Clanchy, *Abelard*, 122-4.

<sup>196</sup> Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 67. Se for eksempel *Listening to Heloise*, red. av Bonnie Wheeler, (London: MacMillan Press Ltd, 2000).

verkene sine. Slik ga Abelard teksten en generell sannhet for andre mennesker. Og denne sannheten gikk ut på at suksess ledet til hovmod.<sup>197</sup>

På Abelards tid betydde *conversio* ("omvendelse") gjerne mer en utvikling eller et kall enn en radikal forandring.<sup>198</sup> Peter Godman mener at istedenfor en spektakulær omvendelses-scene, gjennomgikk Abelard i *Historia calamitatum* en slik gradvis utvikling mot det kristne kall, en utvikling som gikk proporsjonalt med økende selvinnsikt. Tillæringen skjedde på den harde måten, gjennom brutalitet, smerte og uopphørlige vanskeligheter. Fremfor å forsøke å få mottageren over på sin side, var Abelards hensikt med verket å avdekke hvor i livet han hadde feilet.<sup>199</sup> Godmans vekt på selvinnsikt kan høres ut som en moderne tolkning av middelalderverket, noe det kanskje også er. Eva Østerberg argumenterer imidlertid for viktigheten av å ha en sunn skepsis mot motsatspar som kollektivism og individualisme når de fikseres som en kronologisk fasemodell.<sup>200</sup> *Historia calamitatum* kan nemlig både ha vært historien om et menneskes turbulente vei mot selvinnsikt, og en (kanskje noe utypisk) didaktisk fortelling.

### *En ubehagelig persona*

Det er ikke dermed sagt at Abelard bare prøvde å "være seg sjæl" i fortellingen. På latin innebar all skrivning å snakke med en tilgjort stemme. Skolerte måtte derfor skape en litterær *persona* – en karakter, rolle eller en imitasjon av et selv – som utløp for sine tanker.<sup>201</sup> En kan derfor skille mellom Abelard, forfatteren av *Historia calamitatum*, og hans *persona* i verket. Forskere har gjentatte ganger sjekket hendelsene i *Historia calamitatum* opp mot kilder fra samme periode, og verket ser ut til å gi et bilde som stemmer overens med disse.<sup>202</sup> Den utviklingen Abelards *persona* gjennomgikk ble imidlertid ikke bare forfattet etter minnet, men også med et didaktisk mål for øyet. Følelsene og reaksjonene til Abelards *persona* var dermed ikke nødvendigvis "historisk sanne", slik vi i dag oppfatter uttrykket. Det er heller ikke den type historisk sannhet som er av betydning i dette kapittelet, men spørsmålet om hvorvidt selve fremstillingen av hans *persona* kan ha hatt noe å si for en mulig endring av motbegrepet Goliat.

Det var altså ikke Abelard selv, men hans *persona*, som i store deler av *Historia calamitatum* "huffs and puffs" – om vi følger Godman.<sup>203</sup> For eksempel: I dispuuttene med lærerne William av Champeaux og Anselm av Laon, fremstilte Abelard sin *persona* som

<sup>197</sup> Sverre Bagge, "The autobiography of Abelard and medieval individualism", i *Journal of Medieval History*, 19 (1993), 327, 332-4, 341.

<sup>198</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 24-6.

<sup>199</sup> Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 66-8, 83-6, 95.

<sup>200</sup> Eva Østerberg, "Den omoderna människan", i *Fortid*, nr. 4 (2011), 17.

<sup>201</sup> Bond, *The Loving Subject*, 5-7, 68, 100; og Clanchy, *Abelard*, 336.

<sup>202</sup> Clanchy, *Abelard*, 124.

<sup>203</sup> Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 81.

riktignok briljant, men overfølsom, ubehagelig og ute av stand til å lære av sine feil. Istedenfor å gå i seg selv projiserte han sin egen arroganse og egoisme over på andre mennesker, og påførte seg et skjebnesvangert fiendskap fra to av Anselms studenter, Alberic av Reims og Lotulf av Lombardia, som bidro til kjettersaken mot ham i 1121. Mange samtidige ville assosiert Abelards *persona* i disse disputtene med en kjent type fra den religiøse veiledningslitteraturen: den arrogante mesteren. Så kjent var denne typen at forfatteren ikke trengte å påpeke likheten. Mottageren kunne dermed gi ham rett i at ulykkene i stor grad var selvpåførte.<sup>204</sup>

Selv ikke kastrasjonen ble det vendepunktet som førte til et ekte kristent kall – Abelards *persona* gikk i kloster kun for å lindre skammen.<sup>205</sup> Det var først med kjettersaken i Soissons og i tiden etterpå at han begynte å endres, skriver Godman. Ved konsilet kunne, eller ville, ikke anklagerne og den pavelige legaten forstå den ortodoksien han mente å preke. Isteden fornedret de ham dypt, ved å tvinge ham til å lese trosbekjennelsen små skolegutter måtte lære. Den store dialektikeren nådde et eksistensielt vendepunkt da kunnskapen hans ikke lenger var det avgjørende. I resten av *Historia calamitatum* forsøkte derfor Abelards *persona*, med stor møyse, å isteden tilegne seg ydmykhet.<sup>206</sup>

### *Motbegrepet Kain i nytt lys*

I så måte virker det noe overraskende at Abelard, under oppholdet blant mannevonde munkar i Sankt Gilda, utbrøt: ”a fugitive and wanderer [<sup>207</sup>] I carry everywhere the curse of Cain”.<sup>208</sup> Lik Kain fant han ikke ro noe sted; men å ta på seg Kains forbannelse var likevel radikalt. Som nevnt i forrige kapittel ble Kain oppfattet som en mulig stamfar til kjempene, som moralsk deformert, assosiert med djevelen og hatet av Kristus – altså ikke det opplagte symbolet på ydmykhet.

Om vi følger Godman videre, hadde Abelard imidlertid trolig allerede presentert leseren for assosiasjonen med Kain, og gjort at den ble noe mer enn en sjokkeffekt. Om tiden rett etter kjettersaken i Soissons står det i *Historia calamitatum*: ”the agony of despair I suffered then I

<sup>204</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 3-8, 42; og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 81-2. Abelard skrev *Historia calamitatum* etter den retoriske modellen *epistola consolatoria*. Essensen til modellen var at vennens problemer ikke kunne måle seg med forfatterens. Kanskje er det da ikke umulig at selv modellen Abelard skrev verket sitt etter, bidro til å situere hans *persona* som en arrogant egoist.

<sup>205</sup> ”How could I show my face in public, [...] a monstrous spectacle to all I met?” skrev Abelard om tiden etter kastrasjonen. (Abelard, *Historia Calamitatum*, 18) Menn med kroppslige lyter kunne nemlig egentlig ikke bli prester. Sitatet henspilte også på Bibelens fordømmelser av hedenske evnukker. Abelard fremstilte seg altså som et hedensk monster, men da uten å bringe inn noe nytt syn på slike.

<sup>206</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 9-10, 18; og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 83-6, 96-8.

<sup>207</sup> *Vagus et profugus* – fra Vulgatas skapelsesberetning. (Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 96.)

<sup>208</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 40.

cannot put into words”.<sup>209</sup> Den lærde leseren ville blant annet gjennom sin kjennskap til Ambrosius’ og Augustins verker, samt til Benedikts regel, vite at Kain ikke angret sin ugjerning, samt at han var det første mennesket som følte desperasjon. Å føle det var å gjøre vold mot tilliten til Gud. Kain var således verdens første blasfemiker.<sup>210</sup> Slik sett var navnet ”Kain” et motbegrep, da til begrepet ”(ekte) kristne”. Siden Abelards *persona* mente å ikke ha gjort noe galt, angret han intet, og lik Kain følte han seg desperat og forlatt. Tidligere hadde det betydd så mye for ham hvordan han fremsto i andres øyne. Nå ble han av mange betraktet som en kjetter.<sup>211</sup> Abelards *persona* tok derfor desperasjonen helt ut, og knyttet seg implisitt til verdens første blasfemiker, motbegrepet Kain.

Clanchy mener avslutningen av *Historia calamitatum* er urovekkende. Han oppfatter Abelard som desperat og på terskelen til å bli gal.<sup>212</sup> Om verket ikke bare var didaktikk, men også en historie om gradvis utvikling mot det kristne kall, er imidlertid ikke lesningen til Clanchy den mest sannsynlige avslutningen. Isteden virker det sannsynlig at Abelards *persona*, etter å ha nådd bunnen og knyttet seg til motbegrepet, deretter kunne stable seg på beina og komme frem til at denne ulykken – i motsetningen til kastrasjonen – ikke var hans feil: *Theologia* og kjettersaken sprang ut fra at han hadde handlet med ren intensjon.<sup>213</sup> Da Abelards *persona* så eksplisitt kalte seg Kain i Sankt Gilda, var det indre kaoset han hadde følt etter kjettersaken i ferd med å vike for troen på Guds nåde.<sup>214</sup> Skjønt middelalderens lærde mest var opptatt av Kains synd, stammet ”the curse of Cain” fra merket Gud hadde satt på Kain for å verne ham.<sup>215</sup> Kanskje Abelard og noen av hans lesere var oppmerksomme på denne flerstemmigheten. For Abelard skildret seg mot slutten av verket som en rømling og forhatt mann, som likevel kunne finne mildhet hos Gud.<sup>216</sup>

Abelards *persona* forflyttet seg i løpet av *Historia calamitatum* fra filosofers selskap, til Kains slektskap. Paradoksalt nok situerte han seg med det forhatte motbegrepet på en måte som mer ydmyk enn ved den aggressive sammenligningen med antikkens filosofer. Motbegrepet Kain var forbundet med Goliat gjennom slektskap og de lignende trekkene blasfemi og kjetteri, og begge var assosiert med djevelen og Kristus’ fiender. I tillegg var *Historia calamitatum* gjennomsyret av Abelards forsøk på å kue ærgjerrighet gjennom en ”hovmod står for fall”-

<sup>209</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 25, og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 96.

<sup>210</sup> Ambrosius, *Die Cain et Abel*; Augustin, *Enarrationes in Psalmos*; og Benedikts regel, 77. kapittel. (Godman *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 105-6.)

<sup>211</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 25; og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 105-9.

<sup>212</sup> Clanchy, *Abelard*, 125-6.

<sup>213</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 25; og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 105-9.

<sup>214</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 40-43; og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 112-13, 116.

<sup>215</sup> 1. Mosebok 4: 15, og Cohen, *Of Giants*, 53.

<sup>216</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 40-3.

oppbygging. Det er dermed ikke utenkelig at fremstillingen av Abelards *persona* og hans noe originale bruk av motbegrepet Kain, kanskje kunne ha inspirert til en ny bruk av den krigerske og hovmodige kjempen Goliats navn.<sup>217</sup>

*Historia calamitatum* ble adressert til en anonym venn som trolig ikke fantes.<sup>218</sup> Meningen var sannsynligvis at Abelards læringsprosess og didaktikk skulle nå ut til mange. Verket kom for eksempel Heloise i hende rundt 1133, og trolig sirkulerte det kort tid etter publiseringen.<sup>219</sup> Sannsynligvis var verket kjent i klostrene Abelard hadde tilhørt, i hvert fall i Cluny. Det var ikke uvanlig at slike ”personlige erindringer” som *Historia calamitatum* vel kan kalles, ble lest høyt for en gruppe. Mange med tilknytning til skolemiljøene må ha forstått de lærde referansene og trolig også verkets oppbygging. Som følger nedenunder må dikteren bak *Soli post arietem* ha tilhørt det parisiske skolemiljøet og vært en tilhenger og muligens student av Abelard.<sup>220</sup> Trolig var han derfor også kjent med *Historia calamitatum*.

### Til Abelards forsvar

Gruppen dikteren tilhørte kan ha lignet den til Baudri, abbed av Bourgeil fra rundt 1078 til 1107. Baudri var en av de første i middelalderen til å skrive brevdikt hvor han fremstilte seg som en *persona*, for slik å kunne skrive med et elegant elskovsspråk på kanten av det anstendige. Mottagerne hans bestod hovedsakelig av mestere og spesielt studenter ved kloster- og katedralskolene. Imidlertid viser de andre typer mottagere Baudri hadde – som regentmoren Adela av Blois, adelige nonner og hertugen Roger av Sicilia – en gruppe definert ut fra skolens litterære kultur heller enn av selve skolene. Medlemmene delte sannsynligvis ikke de samme doktrinene eller den samme sosiale bakgrunnen, men tekster av de klassiske forfatterne skapte solidaritet og strukturerte gruppen. Lesning og skrivning ble gruppens fundament og senter.<sup>221</sup>

Baudri definerte alle med karaktertrekkene til en klerk, som klerker. De som var vittige og lekne kunne få medlemskap i dette tekstuelle nettverket.<sup>222</sup> Trolig var disse karaktertrekkene knyttet til det klassiske begrepet *facetiae* – et ideal om å være mild, munter

<sup>217</sup> I *Soli post arietem* spørres det om hvor Abelard er, og om hvorfor han er i eksil – *peregrinus*. (*Incipit Met(h)amorphosis Golye episcopi*, vers 54.) Meget mulig skyldes dette at folk flest rett og slett ikke visste hvor han var. I praksis var Abelard fredløs etter kjetterdommen. Peter den Ærverdige kan derfor ha holdt ham skjult til stormen stilnet. For abbeden av Cluny ba paven benåde Abelard, og brukte i brevet den samme termen som *Soli post arietem* for å beskrive hans situasjon i eksil – *peregrino*. (Clanchy, ”Abelard”, 109-10.) Kanskje kan Abelards fredløshet og eksil ha skapt ekstra oppmerksomhet rundt referansen til Kain.

<sup>218</sup> Abelard, *Historia Calamitatum*, 3, 42; Radice, ”Introduction”, xxviii.

<sup>219</sup> Clanchy, ”Abelard”, 104, 116; og Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 83-6, 95.

<sup>220</sup> Clanchy, *Abelard*, 49; Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, 17; og Walsh, ”Goliardic Poetry”, 3.

<sup>221</sup> Bond, *The Loving Subject*, 43, 66-68.

<sup>222</sup> Bond, *The Loving Subject*, 43, 66-68.

og beleven, som mesterne ved katedralskolene i ottonsk tid hadde fulgt.<sup>223</sup> Det samme idealet fulgte Abelard, men ifølge Bernard av Clairvaux var han altså *for* munter. Det eksisterte imidlertid også senere kretser hvor latter og det å slå spøker ikke ble knyttet til det å være udisiplinert eller hovmodig. I *De nugis curialium* argumenterte Walter Map for at godt humør kjennetegnet ekte tro, mens gledesløs nidkjærhet kjennetegnet hykleri – de nidkjære straffet glede og belønnet jammer.<sup>224</sup> Da Walter slo spøken om Bernard og unge gutter var det mange mennesker som, ifølge ham selv, fikk så latterkrampe at de måtte forlate rommet.<sup>225</sup> Walter var dermed noe av spøkefugl, og i hans krets var det positivt. I verket skapte spøk en ”vi”-gruppe av dem som lo, og en ”dem”-gruppe av dem det ble gjort narr av, altså Bernard og cistercienserne. Om mottagerne sa seg enig i spøken ble da også de del av denne ”vi”-gruppen.<sup>226</sup>

Berengar av Poitiers, som sannsynligvis var Abelards student i tiden rundt konsilet i Sens, latterliggjorde også Bernard i det satiriske verket *Apologeticus*. Verket ble trolig skrevet rett etter dommen mot Abelard, og forsvarte hans lære som ortodoks.<sup>227</sup> I tillegg fremstiltes cistercienserabbeden som den *egentlige* kjetteren, som var motivert av ren ondskap.<sup>228</sup> Berengars angrep på Bernard minner om det på cisterciensermunkene i *Soli post arietem*, som følger nedenunder. Likhetsstrekkene mellom angrepene kan indikere at Berengar og den anonyme dikteren tilhørte det samme tekstuelle nettverket. Berengar hevdet på 1150-tallet at kopier av *Apologeticus* var spredt over hele Frankrike og Italia.<sup>229</sup> I så fall må en del av Abelards støttespillere ha sagt seg enig i satirisering av Bernard.<sup>230</sup>

Selv om rettsaken mot Abelard førte til at mange nå kun betraktet ham som en kjetter, hadde han venner i Roma og tidligere studenter i store deler av Europa – hvor noen var blitt biskoper, abbeder og mestere – som sympatiserte med ham.<sup>231</sup> John av Salisbury, som var Thomas Becketts mann, beundret Abelard høyt.<sup>232</sup> Peter den Ærverdige (som Bernard i en annen sammenheng kalte ”en fiende av Gud”<sup>233</sup>) beskrev med positiv militærretorikk Abelard

<sup>223</sup> Jaeger, *The Envy of Angels*, 301.

<sup>224</sup> Jonathan M. Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, Ph. D. avhandling ved Centre of Medieval Studies, University of Toronto, 2008, 45-6.

<sup>225</sup> Walter Map, *De Nugis Curialium*, 81.

<sup>226</sup> Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, 8-9, 11-12.

<sup>227</sup> Rodney M. Thomson, ”The Satirical Works of Berengar of Poitiers”, i *Mediaeval Studies*, vol. 42 (1980), 90-1; og Walsh, ”Goliath’ and Goliardic Poetry”, 3-4.

<sup>228</sup> Thomson, ”The Satirical Works of Berengar of Poitiers”, 91.

<sup>229</sup> Thomson, ”The Satirical Works of Berengar of Poitiers”, 106.

<sup>230</sup> Thomson, ”The Satirical Works of Berengar of Poitiers”, 91.

<sup>231</sup> Ferruolo, *The origins of the university*, 20; og Walsh, ”Goliath’ and Goliardic Poetry”, 3.

<sup>232</sup> Clanchy, *Abelard*, 93

<sup>233</sup> Clanchy, *Abelard*, 315.

som: ”en kriger på lærdommens slagmark”, som kjempet med ”fornuftens makt”.<sup>234</sup> Det var dermed en stor gruppe europeiske lærde dikteren bak *Soli post arietem* kan ha vært på bølgelengde med.

### Til Goliats forsvar?

I 1889 foreslo Gaston Paris, fransk professor i middelalderlitteratur, at goliardene tok sitt navn etter Bernards økenavn på Abelard – Goliat.<sup>235</sup> Den mest utbredte oppfatningen er da også at *Golias*, *goliardus* og lignende betegnelser opprinnelig hadde noe med Abelard og Goliat å gjøre.<sup>236</sup> På grunn av Bernards økenavn på Abelard mener for eksempel Walsh det er overveldende sannsynlig at *Golias* som versemaker oppstod på 1100-tallet, med publiseringen av *Metamorphosis Golye episcopi*.<sup>237</sup> Whicher hevdet derimot at det ikke finnes bevis for at *Golias* og goliardene hadde noe med Bernards økenavn å gjøre.<sup>238</sup> Gillingham ser dessuten tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi* som en lite troverdig originaltittel, da manuskriptet den opptrer i er fra senere tider enn 1100-tallet.<sup>239</sup> For å forsikre meg om at alle steiner er snudd når det gjelder mulige sammenhenger mellom Goliat og goliardene, må forsvaret for Abelard i *Soli post arietem* vurderes igjen.

### Kort resymé

Diktet begynner med en vårdag hvor jeg-personen legger seg for å hvile. I drømme går han inn i en skogslysning hvor skjønn musikk lyder. Han ser en eng, og blomstene der er så velduftende at han føler at han blir født på ny. I engen står et tempel han går inn i. Der ser han den ene skikkelsen etter den andre fra gresk og romersk mytologi: Jupiter, muser, Athene, Merkur, Sylenus, satyrer, Venus, Cupid, Psyke, Mars og Nerina. Deretter følger antikke storheter som Platon og Cicero, og så antikke diktere i følge med sine kvinner. Mot midten av diktet entrer 1100-talls mestere scenen, og en kranglevoren munk blir sensurert for å ha hengt opp ”vår Porfyrios” i en løkke. Mestersekvensen ender så med at en brud søker sin *Palatinus*, han med en *spiritus divinus* – ”guddommelig ånd”. Hun lurar på hvorfor han har reist i eksil, ham som hun holdt ved sine bryster. De som er blitt utdannet av filosofer roper ut i protest at lederen og flokken av *cucullatus*, det vil si ”de kuttekledde” munkene, har stilnet en stor *vates*

---

<sup>234</sup> Clanchy, *Abelard*, 148.

<sup>235</sup> Mann, ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, 78n43.

<sup>236</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 18.

<sup>237</sup> Walsh, ”‘Golias’ and Goliardic Poetry”, 4.

<sup>238</sup> Whicher, *The Goliard Poets*, 3.

<sup>239</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 76.



– som på 1100-tallet kunne bety både ”dikter” og ”profet”.<sup>240</sup> De utdannede beskriver munkene som ondskapens flokk, som *perdicionis*, ”de fordømte”, og som det ugudelige avkommet til Farao, hvis fasade er religiøs, men hvor overtroen gløder under overflaten. Munkene må verken svares med ja eller nei. Gudene samles og erklærer at munkene aldri skal høre filosofiens hemmeligheter, men isteden være avgrenset til de mekaniske kunstenes avfallsdyng. Diktet avsluttes med et ønske om at kuriens interdikt aldri må omgjøres, at munkene må utvises fra filosofiskolene, og et ”Amen”.<sup>241</sup>

### Datering

*Soli post arietem* kan som sagt med rimelig sikkerhet knyttes til Abelard. Med *Palatinus* refererte dikteren trolig både til Le Pallet i Bretagne hvor Abelard kom fra, og til *palatinus* i betydningen ”hoffmarskalk”.<sup>242</sup> John av Salisbury, og muligens flere studenter, kalte Abelard for *Perpiateticus Palatinus* – ”vandrerer fra Le Pallet”.<sup>243</sup> De kalte ham også for ”Poryphry”, etter den senantikke logikeren.<sup>244</sup> Dikteren la også inn en henvisning til Abelards fordømte verk *Sic et non* (”Ja eller nei”), hvor påstander fra Bibelen, kirkefedrene og andre autoriteter ble satt opp mot hverandre for å løses gjennom logisk argumentasjon.

*Soli post arietem* dateres vanligvis til 1140-tallet. Da enten til rett etter konsilet i Sens i 1140, eller til kort tid etter Abelards død mellom 1142 og 1144. Begynnelsen av 1140-tallet beregnes spesielt ved mesterne dikteren presenterte, som var akkurat den periodens ledende lærde i skolemiljøene.<sup>245</sup> ”Doktoren av Chartres” for eksempel, var sannsynligvis Thierry av Chartres, filosofiundervisende rektor ved katedralskolen i årene 1142 til 1150, og ifølge Abelard en som forsvarte ham ved konsilet i Soissons.<sup>246</sup> ”Biskopen av Poitiers” var trolig Gilbert av Poitiers, som underviste i grammatikk og teologi i Paris i 1141 før han ble biskop av Poitiers året etter, og som under konsilet i Sens støttet Abelard.<sup>247</sup> Felles for alle mesterne var deres forsvar for skolenes

<sup>240</sup> Godman, ”The World of the Archpoet”, 121.

<sup>241</sup> *The Metamorphosis of Goliath*, vers 1-59, og *Incipit Met(h)amorphosis Golye episcopi*, vers 1-59.

<sup>242</sup> Clanchy, *Abelard*, 97; og Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 162.

<sup>243</sup> John av Salisbury, *Metalogicon*, i Clanchy, *Abelard*, 97. Johns betegnelse kunne ha vært tvetydig: Den kan ha indikert at Abelard stilte i rekken av provinsielle eventyrere som prøvde lykken i Paris, og samtidig, at som en *palatinus* skulle Abelard ha bodd i et palass og ikke vandret langs landeveiene. (Clanchy, *Abelard*, 97.)

<sup>244</sup> John Benton, ”Philology’s Search for Abelard in the ’Metamorphosis Goliae’”, i *Speculum*, 50 (1975), 211; Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 162; og Claus Jacobi, ”Philosophy of Language”, i *The Cambridge Companion to Abelard*, red. av Jeffrey E. Brower og Kevin Guilfooy, 126-157, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 132.

<sup>245</sup> Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 156.

<sup>246</sup> *The Metamorphosis of Goliath*, vers 48; Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 161; Peter Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 358; Jeuneau, *Rethinking the School of Chartres*, 65, 67, 71-2; og Abelard, *Historia Calamitatum*, 24-25.

<sup>247</sup> *The Metamorphosis of Goliath*, vers 48; Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 161; C. Stephen Jaeger, *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg’s Tristan und Isolde*, (Heidelberg: Carl

lærdomskultur og at de kan knyttes til Abelard – flesteparten underviste i emner han hadde lært bort.<sup>248</sup> Det eksakte årstall *Soli post arietem* stammer fra er ukjent, men begynnelsen av 1140-tallet virker som den mest sannsynlige perioden. Da ville *Soli post arietem* også ha ligget tett opptil konsilet i Sens, noe både temaet og indignasjonen i verket tyder på.<sup>249</sup>

#### Kontekst rundt verket

Store deler av settingen og billedbruken i *Soli post arietem* hentet dikteren fra verket *De nuptiis Philologiae et Mercurii* ("Bryllupet mellom Merkur og Filologi") av den senantikke dikteren Martianus Cappelanus.<sup>250</sup> Begge verkene skildret ved hjelp av metaforer en filosofisk idealutdannelse. *De nuptiis* ble mye brukt i skolene på 1100-tallet, for gjennom diktets innfløkte latin kunne studentene utvide vokabularet sitt og sine grammatiske ferdigheter. Det var obligatorisk å ha inngående kjennskap til dette verket, sammen med verker av Platon, Vergil, Horace og Ovid, for å kunne regnes som lærd i skolemiljøene.<sup>251</sup> Diktet fikk derfor betydelig innflytelse på 1100-tallets skolepoesi.<sup>252</sup> Typisk for denne poesien var lett tilslørte allusjoner, hovedsakelig ment for andre medlemmer av det lærde miljøet.<sup>253</sup>

For eksempel inneholdt *Soli post arietem* allusjoner til 1100-tallets skolediskusjoner rundt klerkelig sølibat. I motsetning til det meste som er skrevet om diktet går jeg ikke inn på verkets spenning mellom lærddhet og fysisk kjærlighet, annet enn for å si at om Heloise var bruden med brystene, var dikteren trolig ikke utelukkende negativ til fysisk kjærlighet.<sup>254</sup> Av større betydning når det gjelder en mulig endring av motbegrepet Goliat, er allusjonene til Abelard som hoffmarskalk og poet. Disse allusjonene viser at han i visse kretser fremdeles ble forbundet med høviskhhet.<sup>255</sup> Og denne høviskheten stod i tydelig kontrast til de kuttekleddes fremferd.

---

Winter Universitätsverlag, 1977) 15; og Walsh "Goliardic Poetry", 3, 9n18. Bernard av Clairvaux forsøkte i 1148 å få Gilbert dømt som kjetter på grunn av mesterens tanker om treenigheten. Men Gilberts – i motsetning til Abelards – plettfrie vandel gjorde at Bernard ikke lyktes. (Jeauneau, *Rethinking the School of Chartres*, 2009) 57-8, 60.)

<sup>248</sup> Benton, "Philology's Search for Abelard in the 'Metamorphosis Goliae'", 208; og Jaeger, *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde*, 15.

<sup>249</sup> Clanchy, *Abelard*, 48-9; og Walsh, "Goliardic Poetry", 3, 9n18.

<sup>250</sup> Trolig skrev Martianus dette diktverket i Kartago i 470- eller 80- årene, og mente det som et subilt forsvar for den gamle hedenske religionen og filosofien. I middelalderen ble den av mange imidlertid oppfattet som en kristen tekst. (Danuta Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, (California: University of California Press, 1986) 1-8, 16-17, 43.)

<sup>251</sup> Jeaneau, *Rethinking the School of Chartres*, 68; og Jaeger, *Envy of Angels*, 194.

<sup>252</sup> Jaeger, *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde*, 14.

<sup>253</sup> Clark, "Love and Learning in the 'Metamorphosis Golye Episcopi'", 169.

<sup>254</sup> For diskusjonen rundt Heloise som bruden og om *Soli post arietem* som et forsvar for fysisk kjærlighet, se Benton, "Philology's Search for Abelard in the 'Metamorphosis Goliae'" 203-17; Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies* 17-8; og Clark, "Love and Learning in the 'Metamorphosis Golye Episcopi'" 156-71.

<sup>255</sup> Clanchy, *Abelard*, 146.

Akkurat hvordan diktene med *Goliath*-tilskrivelser, som *Soli post arietem*, kan ha blitt konsumert, omhandles nærmere i kapittel 6. Likevel er det relevant å tjuvstarte litt her. Fra før Karl den stores tid fremførtes dikt foran hoff og mektige menn.<sup>256</sup> Stille og privat lesning var det kun munkene i skriptoriene som bedrev, der de satt og leste halvhøyt for seg selv på lesesalen. I løpet av 1100-tallet førte den voksende skriftkulturen til at det ikke var så uvanlig for folk med bakgrunn fra skolemiljøene å bedrive privat og lystbetont lesning. Likevel ble de fleste dikt fremdeles fremført for andre mennesker, men da også i mer fortrolige sammenhenger, som i skolene og hjemme blant venner. Den type kontekst var altså moderne og annerledes, og kunne bidra til å skape en ”vi”-følelse blant de tilstedeværende. De som forstod de lærde metaforene og tilslørte allusjonene i *Soli post arietem*, fikk dermed muligheten til å tilhøre en eksklusiv gruppe hvis sosiale identitet trolig tillot dem å si seg enig i fremstillingen av diktets helt og fiender.

### ”De andre”

Både de antikke storhetene og de samtidige mesterne i *Soli post arietem* hadde forstått idealutdannelsen. Det hadde ikke munkene.<sup>257</sup> Isteden stilnet de den store profeten og høviske dikteren Abelard. Etter alt å dømme skulle munkenes leder og munkeflokkens her forestille Bernard av Clairvaux og cistercienserne. Diktet ble dermed en retorisk motreaksjon mot Bernards demonisering av Abelard, og gudenes interdikt mot munkene en kontrast til interdiktet i Sens.<sup>258</sup>

Cistercienserne var kritiske til klassiske forfattere som Martianus Cappelanus. Da er det interessant at munkene i diktet ikke fikk begi seg utenfor de mekaniske kunstenes avfallsdyng. John Scottus Eriugenas hadde på 800-tallet forstått det som at medisin og arkitektur i *De nuptiis* var forvist fra de syv frie kunsters himmelske selskap. Han skapte derfor en ny kategori av kunster: de mekaniske, som hadde en menneskelig, heller enn himmelsk, orientering. Hugo av Sankt Victor definerte så de mekaniske kunstene som produsering av tøy, våpen, handel, jordbruk, jakt, medisin og skuespill.<sup>259</sup> Denne definisjonen ble svært innflytelsesrik på 1100-tallet, og jeg ser det som mulig at dikteren derfor kan ha ment avfallsdyngen fra Hugos mekaniske kunster. Munkene var i så fall så langt unna skolens og den himmelske lærdom det var mulig å komme.

I skolemiljøene var Bernard da heller ikke kjent for å være blant de lærdeste. I *Apologeticus* ”lovpriste” Berengar av Poitiers ham for eksempel ved å si, at på tross av abbedenes

<sup>256</sup> Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 167-8.

<sup>257</sup> Jaeger, *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde*, 15-16.

<sup>258</sup> Clanchy, *Abelard*, 147; og Clark, ”Love and Learning in the 'Metamorphosis Golye Episcopi'”, 162.

<sup>259</sup> Elspeth Whitney, ”Artes Mechanicae”, i *Medieval Latin*, red. av F. A. C. Mantello og A. G. Rigg, 431-5, 2. utg., (The Catholic University of America Press, 1999) 431-3.

manglende utdannelse, dekket skriftene hans verdens overflate.<sup>260</sup> At Bernard ikke var sofistisert nok til å forstå *Theologia christiana* kan, ved siden av den politiske dimensjonen ved saken, ha bidratt til at han ikke møtte Abelard til en skolastisk debatt ved konsilet i Sens. Isteden omgjorde han det frie ordskeftet til en forhåndsdomt kjettersak. Abelard forstod derfor at forsvar var fånyttet.<sup>261</sup> *Soli post arietem* refererte med *Sic et non* da muligens også til heltens manglende svar på tiltale, og det er ikke utenkelig at urettferdigheten ved prosessen og Abelards taushet av noen ble assosiert med Jesu' taushet foran Pontius Pilatus.<sup>262</sup> Heloise kalte Bernard for en "pseudoapostel",<sup>263</sup> og Berengar sammenlignet dommerne ved konsilet i Sens med fariseerne i Johannes evangeliet – med Bernard som selveste ypperstepresten.<sup>264</sup> På det viset var det Bernard og hans støttespillere som ble omgjort til Jesu', og dermed kristenhetens, motsats. I *Soli post arietem* ble uansett det å ikke være lærd og høvisk, i hvert fall i Bernard og cisterciensernes tilfelle, knyttet til overtro, hykleri, hedendom og ondskap. I dette diktet var det dermed Bernard og cistercienserne som var de fordømte, og dermed motsatsen til kristenheten – det var de som var "de andre".

I nyere tid har det fremstått som mer og mer selvfølgelig at den fornuftige, nytenkende Abelard var sin tids store helt, mens den nidkjære, undertrykkende Bernard var fienden. Abelard var imidlertid nådeløs mot andre han betraktet som kjettere, og både Abelard selv og støttespillerne fremmet ham som sin tids mest ortodokse tenker. Den dominerende oppfatningen frem til opplysningstid og romantikk var da også at det var Bernard som var helten – helgenen som forsvarte kristenheten mot hovmodige kjettere og hedenske muslimer.<sup>265</sup> I skolemiljøene og i kretser høyt på strå var det riktignok ikke uvanlig å kritisere Bernard og cisterciensere. Likevel var det ganske radikalt å fremstille Bernard og cistercienserne som "de andre" om selveste Goliat dermed ble helten, alternativt var på heltens side.

### *Goliats mulige metamorfose*

Hvordan forbindelsen mellom Abelard og Goliat i så fall tok form i *Soli post arietem* er imidlertid uklart. Slik jeg oppfatter det, har ikke forskerne drøftet grundig nok hva *Golye* i tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi* egentlig var ment å bety. Ved å spille med åpne kort om uklarheten rundt dette spørsmålet, blir drøftingen av om motbegrepet Goliat virkelig ble endret eller ei, forhåpentligvis noe mindre kaotisk.

<sup>260</sup> Thomson, "The Satirical Works of Berengar of Potiers", 91, 97.

<sup>261</sup> Verbaal, *The Council of Sens Reconsidered*, 465, 471-3.

<sup>262</sup> Clanchy, *Abelard*, 312-13.

<sup>263</sup> Clanchy, *Abelard*, 127.

<sup>264</sup> Thomson, "The Satirical Works of Berengar of Potiers", 100.

<sup>265</sup> Clanchy, *Abelard*.

Først er det nødvendig å legge frem hva som kunne ligge i begrepet *metamorphosis*. Begrepet ble sjelden brukt på 1100-tallet, og hadde ingen presis definisjon, men kunne bety kroppsforvandling og moralsk fall.<sup>266</sup> Blant teologer, kirkejurister og strenge geistlige ble forandringer og forvandlinger da også vanligvis betraktet som til det verre. Folk skulle være stabile og ikke endre seg noe særlig. Da disse menneskene en sjelden gang anvendte begrepet *metamorphosis* var det for å indikere at verden var kaotisk og flytende. Samt for å fortsette å poengtere, med henvisninger til lover fra *Canon episcopi* fra 900-tallet, at det å tro på metamorfoser, kroppsforvandlinger, var blasfemi.<sup>267</sup> Faktisk ble bare det å lese om forvandlinger, som Ovids *Metamorfoser*, betraktet som kjettersk.<sup>268</sup> Blant disse menneskene eksisterte det altså en tradisjonsbundet frykt for forandringer og forvandlinger siden dette representerte noe hedensk, blasfemisk og kjettersk.

Samtidig kunne *metamorphosis* også bety gjenfødelse, moralsk vekst, ekstase og åpenbaring.<sup>269</sup> Spesielt ser dette ut til å ha vært tilfellet der Ovids verker var populære, nemlig blant folk tilknyttet skolemiljøene.<sup>270</sup> Oppmerksomheten som her ble rettet mot Ovids *Metamorfoser* indikerer at en del mennesker betraktet forvandlinger som fascinerende, og ikke nødvendigvis som noe negativt. I mye av 1100-tallets sekulære poesi blomstret derfor en ”ovidiansk følelse av foranderlighet”, gjerne knyttet til fruktbarhet, seksualitet og vitalitet – gjennom forandring levde verden og en selv videre.<sup>271</sup> En del mennesker assosierte dermed trolig begrepet *metamorphosis* med noe moderne, sofistikert, tøft og rebelsk.

Da er det ikke utenkelig at *metamorphosis* i tilskrivelsen til *Soli post arietem* henspilte på Abelard. Han hadde flere ganger i *Historia calamitatum* referert til Ovids *Metamorfoser*.<sup>272</sup> Dessuten står det i *Soli post arietem* at en stor *vates* var blitt stilnet av munkene. Abelard kan ha blitt assosiert med begge betydningene av dette begrepet. Ikke bare var han en dikter, Abelards støttespillere mente at det var han som hadde hatt rett ved konsilet i Sens. For dem var han ikke en dømt kjetter, men en visjonær som ble forfulgt.<sup>273</sup>

<sup>266</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 85; og Clark, “Love and Learning in the ‘Metamorphosis Golye Episcopi’”, 159.

<sup>267</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 31, 80-2.

<sup>268</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 178; og Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, overs. av Willard R. Trask, (New York: Harper Row, 1953) 49.

<sup>269</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 85; og Clark, “Love and Learning in the ‘Metamorphosis Golye Episcopi’”, 159.

<sup>270</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 84.

<sup>271</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 87-8.

<sup>272</sup> Om tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi* og diktet i sin helhet henspilte på Ovids *Metamorfoser* er det delte meninger om. Se Benton, “Philology’s Search for Abelard in the ‘Metamorphosis Goliae’”, 205; og Clark, “Love and Learning in the ‘Metamorphosis Golye Episcopi’” 157-58.

<sup>273</sup> Clanchy, *Abelard*, 148.

Clanchy mener det er Abelard som i diktet gjennomgikk en metamorfose – han ble en guddommelig ånd. Det virker som Clanchy da refererer til tittelen på diktet og til der hvor bruden spurte etter sin *Palatinus*, han som hadde en *spiritus divinus*.<sup>274</sup> *Golye* i diktilskrivelsen må i så fall ha vært nesten et synonym for ”Abelard”. Slik sett ble tilskrivelsens *Golye* – altså Abelard – gjort om inne i selve diktet, og fylt av guddommelig ånd. Det er én forklaring på hvordan motbegrepet Goliat kunne snus.

Dronke mener tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi* henspiller på at det var *dikteren* som gjennomgikk en metamorfose: Både ved at dikteren ønsket å se verden forandret, og ved at dikteren fremstilte seg selv som en jeg-person, ”biskop Goliat”, som i diktet drømte en visjon.<sup>275</sup> Clark mener også det var dikteren som var den drømmende jeg-personen, men uttaler ingen tydelig formening om dikteren var ment å være tilskrivelsens *Golye* eller ei. Han presiserer at dikterens gjenfødelse i blomsterengen var det nærmeste verket kom tilskrivelsens *Metamorphosis*, for det var ingen andre eksempler på metamorfose der. Likevel, skriver Clark, passet tilskrivelsens *Metamorphosis* til diktet. Dikterens gjenfødelse sammenfalt nemlig med det eneste stedet i *De nuptiis* hvor begrepet metamorfose opptrådte: Der Merkur og Apollon steg opp i himmelen og ble ”metamorfoset” til planeter før de kom til Jupiters palass, drømte jeg-personen i *Soli post arietem* seg opp i himmelen. Slik som i *De nuptiis* ble det foretatt en intellektuell reise fra den verdslige verden til en himmelsk visjon.<sup>276</sup> Jeg-personens metamorfose gjorde dermed at han så ting slik de egentlig var, og slik de egentlig burde være. Om jeg-personen var den samme som tilskrivelsens *Golye*, kunne motbegrepet også slik snus – Goliat ble en visjonær. Med tanke på hvor godt drillet folk var i å oppfatte teksters oppbygging, og i dette tilfellet se om teksten harmonerte med *De nuptiis*, virker Clarks teori som den mest sannsynlige. Altså at det var jeg-personen som gjennomgikk en metamorfose.

Tittelen *episcopi* i tilskrivelsen kan ha gitt visjonen ironiserende tyngde. Samtidig, om dikteren fremstilte jeg-personen som en annen enn ham selv kunne han lettere forklare og unnskyldte teksten.<sup>277</sup> At Abelard var blitt dømt til stillhet kan ha bidratt til at dikteren var ekstra aktsom med tanke på fordømmelse og sensur. For det kunne være risikabelt å linkes til ham – en domherre i Laterankirken i Roma ble fordi han hadde vært Abelards student, også anklaget for kjetteri under konsilet i Sens.<sup>278</sup> Imidlertid var bruken av motbegrepet Goliat som en referanse til kjetteren Abelard ikke akkurat en måte å gå stille i dørene på. *Golye* ble nok isteden brukt om jeg-

<sup>274</sup> Clanchy, *Abelard*, 49; og *Incipit Met(h)amorphosis Golye episcopi*, vers 54.

<sup>275</sup> Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, 18.

<sup>276</sup> Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 157-9, 158n10-n11.

<sup>277</sup> Bond, *The Loving Subject*, 5-7, 9.

<sup>278</sup> Clanchy, *Abelard*, 294, 299, 313-314.

personen fordi dette motbegrepet markerte en sofistikert, så og si *avantgarde*, posisjonering i forhold til ”de andre”.

Da Bernard av Clairvaux, cistercienserne og andre som betraktet seg selv som forsvarere av kristenheten og den etablerte orden, ble forsøkt stemplet som ”de andre”, betyr det at de som forstod og aksepterte denne stemplingen kunne innlemmes i ”vi”-gruppen. Om ”de andre” så var motsatsen til tilskrivelsens *Golye* kan det innebære at motbegrepet Goliat ble gjennomgripende endret – det kan nesten ha blitt et ironisk ”vi”-navn og dermed et begrep.

### *Abel-iardi – Gol-iardi?*

Betegnelsene *Golias* og *goliardos* deler de samme fem første bokstavene. Det ville altså ta kun en mindre justering å avlede *goliardos* fra *Golias*. Gaston Paris foreslo at noen av Abelards studenter, som visstnok kalte seg *Abel-iardi*, muligens tok til seg økenavnet Bernard av Clairvaux satte på Abelard, og kalte seg *Gol-iardi* til ære for sin forfulgte mester.<sup>279</sup> Det var på midten av 1100-tallet nemlig i tiden med *ard-* og *art-*endelser på nye, franske ord – *goliardos* kan ha vært latiniseringen av ordet.<sup>280</sup> I så fall fungerte *Gol-iardi* trolig som et ”vi”-navn på lignende måte som ”Goliat” i tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi* kan ha gjort. Så langt har jeg imidlertid ikke funnet noen kilder hvor *Abel-iardi* studentene opptrer. Gitt nyhetsverdien til Abelard og Bernard og konflikten dem imellom kunne en vente hyppig bruk av *goliardi*, *Golias* og lignende betegnelser i kilder fra 1100-tallet. Slik er det ikke.<sup>281</sup> Først i 1200-tallets konsilstatutter hører vi om *goliardi*. Slutningen om at Bernards økenavn på Abelard var opphavet til betegnelsen ”goliard” er dermed ikke bunnsolid.

Spesielt fordi diktet som muligens gjorde Goliat til et ”vi” navn, kanskje egentlig ikke hadde *Metamorphosis Golye episcopi* som den opprinnelige tittelen. I det andre manuskriptet, St. Omer Bibl. Munic. 710 fra 1300-tallet, står det da heller ingen tittel på diktet. Imidlertid er det typisk for akkurat det manuskriptet å utelate titler.<sup>282</sup> Harley 978 er på sin side det middelaldermanuskriptet med kanskje flest *Golias*-tilskrivelser.<sup>283</sup> Skriverne bak Harley 978 kan dermed mistenkes for å ha vært vel ivrige. Harley 978 er nærmere 1100-tallet enn St. Omer 710, men det gikk altså lang tid mellom skapelsen av diktet og nedskrivelsen i førstnevnte manuskript.

Om tilskrivelsen i Harley 978 virkelig viste til kjempen Goliat kan dessuten diskuteres. I manuskriptet Tf Trinity College, Oxford 34 fra slutten av 1100-tallet, heter noen av de tidligste

<sup>279</sup> Clanchy, *Abelard*, 133; og Mann ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, 78n43.

<sup>280</sup> Walsh, ”’Golias’ and Goliardic poetry”, 1.

<sup>281</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 20.

<sup>282</sup> Clark, ”Love and Learning in the ’Metamorphosis Golye Episcopi’”, 157, 157n7.

<sup>283</sup> Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 92.

*Golias*-lignende dikttilskrivelsene som i dag finnes *Gulias* og *Guliash*.<sup>284</sup> Helt ordinære latinske ord ble i middelalderen ofte stavet på inkonsekvent vis, men i middelalderens kilder ble Goliat aldri kalt for *Gulias* eller *Guliash* – kjempens navn ble så godt som alltid stavet *Golias*, eventuelt *Goliae*.<sup>285</sup> Tilskrivelsene *Golyas* og *Goliae* i manuskriptet Di Oxford Digby 53, trolig fra de tre siste tiårene av 1100-tallet, kan imidlertid ha betydd ”Goliat”.<sup>286</sup> De varierende forbindelsene mellom dikttilskrivelsene og kjempen *kan* kanskje forklares med at skrivemåtene og forståelsen av ”vi”-navnet *Golias* endret seg forholdsvis raskt: Navnet ble snart ikke nødvendigvis sett i sammenheng med kjempen Goliat.

På 1100-tallet og i påfølgende århundrer fantes det rom for det å bruke motbegreper til å kritisere. Fra 1100-tallet av sirkulerte det for eksempel brev fra djevelen selv. Her roste han høygeistligheten og religiøse ordener for den økte befolkningen i helvete, samt for deres ofringer til Venus og Mammon.<sup>287</sup> Walter Map benyttet seg også av motbegreper for å sette ting på spissen. I *De nugis curialium* kalte han regulærgeistlige for ”hebreere”, mens sekulærgeistlige som ham selv refererte han til som ”egyptere”. Han plasserte dermed seg og sin krets som et allegorisk motbegrep til dem som hevdet å være ”heltene”. Dette økte igjen den kritiske ironien i utspillet.<sup>288</sup> Med en slik kontekst i bakhodet kan en ikke helt avfeie at kjempen Goliat hadde noe med *Golye* i tilskrivelsen til *Soli post arietem* å gjøre.

Ovenfor drøftet jeg om tilskrivelsens *Golye* kunne henseile på jeg-personen eller Abelard. Imidlertid hører vi egentlig ingenting om *Golye*-navnet inne i diktet. *Golye* i betydningen Goliat kan derfor i ettertid ha blitt festet til *Soli post arietem*, men likevel for på en eller annen måte å referere til Abelard. Bakgrunnen for det forslaget er å finne i Clunymunkenes gjentatte konflikter med cistercienserne. Cluny pleiet sterke bånd til angevindynastiet, noe som trolig var av betydning for den engelske cistercienserkritikken på slutten av 1100-tallet og på 1200-tallet.<sup>289</sup> De fleste manuskriptene hvor vi finner dikt med *Golias* og lignende tilskrivelser, som Harley 978, er engelske. Konflikten mellom Abelard og Bernard høstet mye oppmerksomhet mot slutten av 1100-tallet og på 1200-tallet. I flere manuskripter med tekster fra skolemiljøene opptrer Abelards *Historia calamitatum*, brevvekslingen mellom ham og Heloise og Berengars *Apologeticus* – og det ser ut til at det

<sup>284</sup> A. G. Rigg, *A History of Anglo-Latin Literature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 147; og Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 89-90.

<sup>285</sup> Zeydel, *Vagabond Verse*, 17.

<sup>286</sup> Piltz, ”Magister Golyas de quodam abate”, 137 ; og Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 90.

<sup>287</sup> P. J. G. Lehman, *Die Parodie im Mittelalter*, (München: 1922) 58-68; Piltz, ”Magister Golyas”, 151-2; og Robert R. Raymo, ”A Middle English Version of the *Epistola Luciferi ad Cleros*”, i *Medieval Literature and Civilization*, red. av D. A. Pearsall og R. A. Waldron, 233-48, (London: 1969).

<sup>288</sup> Kendrick, ”Medieval Satire”, 62.

<sup>289</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 75.



var Abelard som fikk manuskriptskrivernes- eller eiernes støtte.<sup>290</sup> Likevel eksisterer *Soli post arietem* bare i to manuskripter. Om det skyldes at mange manuskripter med dette diktet er gått tapt, eller om det rett og slett ikke var særlig populært, er imidlertid ikke godt å si.

\*

Abelard ble i samtiden oppfattet som en både fysisk og mental vandrer. Bernard betraktet ham som ustabil og farlig, Abelard hadde etter eget utsagn flyktet fra klosteret Sankt Denis og reist fra sitt ansvar som abbed i Sankt Gilda, samt knyttet seg til vandreren Kain. For Abelards motstandere ville *gyrovagus* ha vært et ypperlig motbegrep å sette på ham. Ingen kilder forteller imidlertid at så skjedde, noe som nesten er besynderlig. Med tanke på den såkalte vagant- og goliard-diktningen kan en spørre om Abelards liv kan ha ført *vagus*-begrepet og Goliat-navnet nærmere hverandre. Men heller ikke i *Soli post arietem* ble det å være en vagabond og ustadig fremstilt som noe positivt: "Unless speech is wed to wisdom, it is a vagabond [*vagus*], dissolute and impotent [...] like a ship off course for want of a pilot."<sup>291</sup> For Abelard, Bernard, og dikteren av *Soli post arietem* ser det ut til at *vagus* fremdeles fungerte som et motbegrep.

## Oppsummering

En utvidelse av motbegrepet "Goliat" synes å ha skjedd på Abelards tid. Det ble nå også knyttet til intellektuelt hovmod. Ellers er det meste av mine drøftelser basert på ganske usikkert materiale. Ingen håndfaste bevis eksisterer i dag for at økenavnet Bernard av Clairvaux satte på Abelard, var katalysatoren for *Golias*- og goliardbetegnelse. Vi må derfor være varsomme med å knytte *Golye*, *Golias* og lignende dikttilskrivelser til kjempen Goliat. Likevel, om stemmen i *Soli post arietem* ikke forsvarte selveste kjempen Goliat, var det like fullt en motstemme. Da en motstemme primært for de av Abelards studenter og støttespillere som var knyttet til frie skoler og som trolig også hadde noe friere roller enn tidligere: En behøvde ikke lenger å kun være munk, katedralskolemester, augustiner eller lignende. I de tekstuelle nettverkene disse nye lærde tilhørte var klassisk litteratur, logikk og høviskhets viktig, og disse elementene kunne kontrasteres med enkelte klosterinstitusjoners religiøse hykleri og uvitenhet.

<sup>290</sup> Thomson, "The Satirical Works of Berengar of Poitiers", 106.

<sup>291</sup> *Incipit Met(h)amorphosis Golye episcopi*, vers 23; og *The Metamorphosis of Golias*, vers 23. Mine klammer.



## Kapittel 4

### ”Goliard-dikterne”

*“In their heyday, about 1160, the Goliards [...] wrote latin poems that were not essential different from what the joungeurs were writing in the vernacular”.*<sup>292</sup>

Det er påfallende at mange forskere, som Whicher ovenfor, har knyttet diktere og dikt fra 1100-tallet til goliardene, da betegnelsen “goliard” med sikkerhet først opptrer i kilder fra 1200-tallet. Selv om enkelte dikt fikk *Golias* og lignende betegnelser festet til seg i manuskripter fra slutten av 1100-tallet av, behøver ikke det bety at dikterne ble oppfattet som goliarder i samtiden, eller at det de skrev ble kalt for ”goliard-dikt”. Dette kapittelet går derfor ut på å diskutere om det egentlig kan ha vært slik.

Tre diktere som i sekundærlitteraturen ofte kalles ”goliard-diktere” eller forfattere av ”goliard-dikt”,<sup>293</sup> og som med sikkerhet har fått *Golias* og lignende betegnelser festet til verkene sine var: Hugo Primas av Orléans (ca. 1095-1160), Erkepoeten (ca. 1130-1164) og Walter av Châtillon (ca. 1135-1202/3). Kan fellesnevnerne for disse dikterne åpne for at de skrev i en allerede eksisterende ”goliardisk” sjanger? Eller var de ”vagantdiktere”? For å unngå forvirring rundt diktenes sosiale kontekst må betegnelsen ”vagantdikt” defineres.

Kanskje *Golias*-tilskrivelsene hadde noe å gjøre med en senere tradisjon? Dette spørsmålet diskuterer jeg rundt spesielt tre kilder. Først det 110 vers lange satiriske diktet *A tauro torrida* (”En varm dag i tyrens tegn”) – i likhet med Rigg omtaler jeg verket etter dets tre første ord – som vanligvis dateres til siste halvdel av 1100-tallet.<sup>294</sup> I manuskriptet British Library MS Harley 978 står tilskrivelsen verket i dag er kjent som: *Apocalipsis Golye*

---

<sup>292</sup> Whicher, *The Goliard Poets*, 4.

<sup>293</sup> Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 33, Mann, “Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, 63, Tyrrell, *The Goliardi – Wandering Poets of the Middle Ages*, 927; og Whicher, *The Goliard Poets*, 5, 74-5, 102-3, 127.

<sup>294</sup> Jessica Barr mener diktet trolig ble skrevet i England på sent 1100-tall eller tidlig 1200-tall (Jessica Barr, “Creative Imagination and Didactic Intent in Medieval Visions of the Other World”, i *Connotations*, vol. 20, nr. 1, (2010/11), 2); Walsh indikerer at diktet ikke ligger så langt unna *Metamorphosis Goliae* i tid (“Golias’ and Goliardic Poetry”, 4); mens Jan M. Ziolkowski og Michael C. Putnam daterer det til 1180 (*The Virgilian Tradition*, (Connecticut: Yale University Press, 2008) 860). *A tauro torrida* er å finne i blant annet et manuskript som muligens er fra slutten av 1100-tallet. (Strecker, ”Vorrede”, i *Die Apokalypse des Golias*, fra serien *Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalter*, 5. hefte, (Roma: W. Regenber, 1928) 6.) Diktet må derfor senest ha blitt forfattet da.

*episcopi* ("Apokalypsen av biskop Golye").<sup>295</sup> *Apocalipsis* kunne bety noe av det samme som *metamorphosis* – en visjon. Kan det bety at diktets *persona* allerede fra skapelsen av diktet var ment å være et motbegrep kalt *Golye*?

Deretter diskuterer jeg en passasje fra *Speculum Ecclesiae* ("Kirkespeilet"), nedskrevet kort tid etter det fjerde Laterankonsil i 1215,<sup>296</sup> av erkediakonen, kirkereformatoren og historikeren Gerald av Wales (ca. 1146-1223).<sup>297</sup> Her siterte han "en parasitt ved navn *Golias*", som fremførte utolererbare sanger. Denne *Golias* var åpenbart et motbegrep, men til hvem? Og mente Gerald at han var en dikter, en underholder, eller en velkjent *persona*?

Til slutt undersøker jeg en passasje fra *Chronica majora* ("Den store fortellingen"), fra en gang mellom 1235 og 1247, av historikeren og benediktinermunken Matthew Paris (ca. 1200-1259).<sup>298</sup> Her nevnte han "dem vi pleide å kalle goliarder", som komponerte latterlige vers. For å finne ut av om Matthew oppfattet disse goliardene som diktere ser jeg på hvem han situerte dem som motsatsen til, og i hvilken sammenheng han kalte dem for "goliarder".

### 1100-tallets "goliard-diktere"

Lignende hva som var tilfellet med betegnelsen *Golias*, ble en del dikt tilknyttet betegnelsen *Primas* i manuskripter fra slutten av 1100-tallet av.<sup>299</sup> Bare en håndfull av diktene med *Golias* og *Primas*-tilskrivelser var imidlertid forfattet av poeten kjent som Hugo Primas av Orléans.<sup>300</sup> Clunymunken Rikard av Poitiers omtalte ham i sitt verk om verdenshistorien,

<sup>295</sup> Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 93. Ut fra ni manuskripter i Tyskland og nabolandene, fotografier av åtte manuskripter, og informasjon om passasjer av kritisk betydning, redigerte Karl Strecker i *Die Apocalypse des Golias* den latinske versjonen som går igjen i forskningslitteraturen i dag. (Strecker, "Worrede", 1-15.) Etter hva Strecker skriver ser det ut til at han ikke fikk sammenlignet de eldste manuskriptene, som er fra 1200-tallet, fullt ut, og ikke undersøkt et manuskript som muligens er fra 1100-tallet. Det er beklagelig, men Streckers versjon er trolig den beste som er å få tak i. (E. K. Rand, "Review: Karl Strecker: *Die Apocalypse des Golias*", i *Speculum*, vol. 3, nr. 3 (Juli 1928), 419; og Strecker, "Worrede", 14.) Videre så er de to eneste fullstendige oversatte versjonene av verket rundt 400 år gamle. Jeg benytter meg av den seneste, "The Revelation of Golias the Bishoppe", fra rundt 1623, som (sammen med den andre) er å finne i Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*.

<sup>296</sup> H. E. Butlers tillegg, i *The Autobiography of Gerald of Wales*, (Woodbridge: The Boydell Press, 2005 [1937]) 351; og Jill Mann, "Giraldus Cambrensis and the Goliards", i *The Journal of Celtic Studies*, nr. 3 (1981), 31n1.

<sup>297</sup> Manuskriptet med *Speculum Ecclesiae* er fra 1200-tallet, er å finne i London, British Library, og kalles Cotton Tiberius B xiii. (Margaret Laing, *Catalogue of Sources for a Linguistic Atlas of Early Medieval English*, (Cambridge: D. S. Brewer, 1993) 81.)

<sup>298</sup> Richard Vaughan, *Matthew Paris*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1958) 1-2; og Henry Richards Luard, "Preface", i *Chronica Majora: 1216-1239*, vol. III, vii-xxx, (London: Longman & Co., 1876) vii. Verket på latin jeg benytter meg av er redigert av Luard og kopiert hovedsakelig fra MS. XXVI. i Corpus Christi College, Cambridge. (Luard, "Preface", (1876) xv.) For en liste med andre manuskripter Luard anvendte i redigeringen, se Henry Richards Luard, "Preface", i Matthew Paris, *Chronica Majora: The Creation to A.D. 1066*, vol. I, ix-lxxxvii, (London: Longman & Co., 1872) lxxxv.

<sup>299</sup> Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 90-5.

<sup>300</sup> Peter Dronke, "Some Historical Testimonies", i *Hugh Primas and the Archpoet*, red. av Fleur Adcock, xvii-xxii, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

*Chronica*, rundt 1171. Ifølge Rikard gjorde en skolert ved navn Hugo av Orléans i 1142 lykke i Paris. Her ble han kalt *Primas*, "lederen", og beskrives som vanskapt og stygg, men kultivert, vittig og kjent for sine vers. Det er imidlertid usikkert hvor godt Rikard kjente til den virkelige poeten, kanskje dannet han seg et bilde basert på selve diktene. Kanskje fortalte heller ikke diktene særlig mye biografisk korrekt om personen som skrev dem. Imidlertid kan dikteren, slik verkene gir inntrykk av, godt ha oppholdt seg i skolebyene Orléans, Amiens, Reims, Sens, Beauvais og Paris.<sup>301</sup> Som student må også det han skrev om ha vært relativt familiært, selv om det ikke nødvendigvis var han selv som var den stakkarslige *persona* som kom i bråk med husverten, hadde omgang med prostituerte og som tagg om blant annet bekledning, men kun fikk biskopens ubrukelige frakk.<sup>302</sup> Jeg-personen i flere av diktene kalte seg selv for *Primas*, muligens fordi han i diktene fremstår som en mester i grammatikk. Konstruksjonen og temaene i noen av diktene tyder dessuten på at de kan ha blitt fremført i skolemiljøenes improvisasjonskonkurranser. Betegnelsen *Primas* kan derfor ha henspeilt på at dikteren, eller jeg-personen, mente å være den beste til slik improvisasjon.<sup>303</sup> Uansett hva som var sant og hva som var oppspinn om poeten må han i hvert fall ha tilhørt eller hatt bakgrunn fra skolemiljøene, og vært godt kjent med klassisk litteratur og hvordan komponere dikt.

Noen få 1100-talls dikt fikk i manuskripter fra slutten av 1100-tallet av betegnelsen *Archipoeta* knyttet til seg.<sup>304</sup> Personen betegnelsen stammet fra er kjent som "Erkepoeten" – *vates vatum*, som endatil kan bety "mega-visjonæren" – et kallenavn han tok etter sin patron Rainald av Dassel, erkebiskopen av Köln.<sup>305</sup> Verkene ser ofte ut til å ha blitt skrevet for spesielle anledninger, og var viet både erkebiskopen og dennes patron, Frederik Barbarossa. Diktene forteller blant annet om reiser poeten foretok i utdannelsesøyemed, og med erkebiskopen på keiserens italienske felttog. Her tok Barbarossa og Rainald ikke bare sikte på å kue de norditalienske bystatene, men også på å få byttet ut Alexander III med en pave som ikke motarbeidet keiserens vilje i biskopvalg. For det ble Rainald bannlyst som kjetter.<sup>306</sup> Poetens forbindelse til Rainald og Barbarossa må ha vært ekte, men forholdet til verkenes jeg-person er mer usikkert, noe diktet *Estuans intrinsecus* ("Det stormer i meg") fra begynnelsen av 1160-årene viser.<sup>307</sup> Siden verket ligner et skriftemål ble det i manuskripter på 1200-tallet

<sup>301</sup> Dronke, "Some Historical Testimonies", xvii-xix; og Berthe M. Marti, "Hugh Primas and Arnulf of Orléans", i *Speculum*, vol. 30, nr. 2 (1955), 233-5.

<sup>302</sup> Adcock, "Introduction", x; og Adcock, "Notes", i *Hugh Primas and the Archpoet*, 63.

<sup>303</sup> Dronke, "Some Historical Testimonies", xvii-xix.

<sup>304</sup> Rigg, "Goliard and other Pseudonyms", 70.

<sup>305</sup> Adcock, "Notes", 122-3; og Godman, "The World of the Archpoet", 147.

<sup>306</sup> Godman, "The World of the Archpoet", 134.

<sup>307</sup> Godman, "The World of the Archpoet", 120.

kalt *Confessio*, tidvis også *Confessio Golie*.<sup>308</sup> I det ene øyeblikket forsvarte diktets jeg-person blant annet kro- og kvinnebesøk, i det neste angret og fordømte han sine synder, og til slutt slo han muligens bena under alt som kunne minne om alvor og moralisme. Denne leken med ulike ståsteder, med ulike *persona*, viser at Erkepoeten og dem han skrev for må ha vært grundig skolerte. I flere av diktene forente Erkepoeten klassiske forfattere med kirkefedrene, og humoren han opererte med var på kanten, men han klarte alltid å holde seg akkurat innenfor hva patronen fant akseptabelt.<sup>309</sup>

Teologen Walter av Châtillon var i sin egen tid mest kjent for episke og religiøse dikt. Som student i Italia, mester i de nordfranske skoler, domprost i Reims, i tjeneste ved hoffet til William av Champagne – erkebiskopen av Sens og Reims og kongens bror – samt i hoffet til Henrik II, skrev han imidlertid også kjærlighetspoesi og satiriske dikt. Sistnevnte handlet om krigende geistlige, nedgangen i det akademiske liv, Henrik II (etter drapet på Thomas Becket) og det korrupte pavelige hoff. De religiøse og de sekulære, latinske diktene ble skrevet om hverandre og kan ikke dateres til en tidlig, ungdommelig og en senere, moralistisk periode. På 1160- og 70-tallet deklamerte han trolig noen av de satiriske diktene foran et utdannet publikum og patroner som William av Champagne. I senere manuskripter fra slutten av 1100-tallet har akkurat disse diktene ofte *Goliath*-tilskrivelser.<sup>310</sup>

### *Dikternes sosiale identitet*

Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillon var alle del av en sosial kontekst hvor satiriske verker ble godt mottatt og endog oppmuntret til. Hva det var i denne konteksten som gjorde slik litteratur populært er imidlertid forskerne uenige om.

Rodney M. Thomson argumenterer for at 1100-tallets satire må sees i sammenheng med det voksende studentmiljøet. Studentenes store antall, unge alder og del i et noe separat miljø gjorde dem mer tilbøyelige til å reagere på saker de var misfornøyde med enn mer etablerte klerker. Konkurransen på arbeidsmarkedet kunne for eksempel føre til at geistlige med ufortjente stillinger ble satirisert som udugelige. Thomson mener satire dermed først og fremst ble skrevet av dem som, forbitret og desillusjonert, (enda) ikke hadde blitt del av

<sup>308</sup> Rigg, "Goliath and other Pseudonyms", 72, 91-2.

<sup>309</sup> Dronke, "Hugh Primas and the Archpoet", xix-xxii; Godman, "The World of the Archpoet", 114-56; Mann, "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature", 81-3; og Steven Shurtleff, "The Archpoet as Poet, Persona and Self", i *Philological Quarterley*, vol. 73, nr. 4 (1994), 374-84.

<sup>310</sup> Venetia Bridges, "'Goliardic' Poetry and the Problem of Historical Perspective", i *Medium Aevum*, (2012) 251, 258, 264, 268n15 og n17; Peter Dronke, *The Medieval Poet and his World*, (Roma: 1984) 287; Raby, *Secular Latin Poetry*, 190; og Rigg, "Goliath and other Pseudonyms", 86.

etablissementet.<sup>311</sup> Brian McGuire hevder imidlertid at det ikke var studenter og klerker uten sikker stilling som satiriserte folk i maktposisjoner, hvis patronasje de var avhengig av. De skrev isteden dikt om våren, kjærligheten, gambling og lignende. Først da klerkene en sjelden gang oppnådde høye sosiale posisjoner lot de kritikken hagle, og da gjerne gjennom satire.<sup>312</sup> Tuomas M. S. Lehtonen mener på sin side at satiriske tekster var sekulærgeistliges forsøk på å forme en sosial identitet i en kompleks ny tid. Tekstenes moral var som regel lett forståelig, men det lærde publikum kunne oppfatte enda mer didaktikk og sannhet gjemt under humoren. For referansene til Bibelen, kirkefedrene og den klassiske litteraturen tilførte kritikken vekten av autoritet. En vekt som ble forsterket av at man i middelalderen regnet satire som en av historiefagets sidegrener, og historien bestod av – i hvert fall moralsk sett – sanne fortellinger.<sup>313</sup>

Både Dronke og Gillingham hevder at de fleste satiriske dikterne ikke kan ha vært fattige skolarer. De må ha hatt tid, anledning og ressurser til å komponere de avanserte verkene. Dikterne må derfor ha vært fast ansatte klerker og geistlige ved katedralene, skrivere og administratorer ved hoff eller stedfaste munkar.<sup>314</sup> Dronke og de fleste andre forskere knytter dikterne til skolemiljøene i byene, mens Gillingham mener de var sterkere tilknyttet klostrene og at de komponerte verkene derfra. De fleste manuskripter med satiriske dikt var da også å finne i klostre.<sup>315</sup> På det snaueste var det kun noen tiår mellom enkelte dikts skapelse og deres inntreden i manuskripter eid av klostre, likevel kan diktene ha sirkulert i flere miljøer i løpet av de årene. Jeg begir meg imidlertid ikke inn i den store diskusjonen om dikterne og deres mottagere hovedsakelig var fra skole- eller klosterverden på 1100-tallet, annet enn ved å minne om at slik tilfellet var med Abelard, kunne grensene mellom disse institusjonene være ganske så flytende.

Flytende grenser var trolig av betydning for mange av 1100-talls dikternes sosiale identitet. Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillon brakte alle inn uærbødige og kritiske sider fra skolemiljøet i diktningen gjennom klassiske referanser, tema og/eller bruk av en ambivalent *persona*. Samtidig kan de ha vært relativt etablerte og suksessfulle i stillingene sine: Førstnevnte virker å ha vært grammatikkmester, Erkepoeten var trolig ikke bare hoffdikter,

<sup>311</sup> Thomson, "The Origins of Latin Satire in Twelfth Century Europe", 73, 76-80. Stephen L. Wailes mener for eksempel spesielt synden simoni ble et mer og mer populært tema i "goliardisk poesi" jo lenger vekk fra rikdom og nærmere "de vandrende skolerte" dikteren befant seg. (Wailes, "Vagantes and the Fabliaux", 46.)

<sup>312</sup> Brian Patrick McGuire, "Anti-clerical Invective and the Growth of Clerical Satire", i *Magister Golyas and Sweden*, red. av Olle Ferm og Bridget Morris, 45-93, (Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997) 53-4.

<sup>313</sup> Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, 61, 63, 162-3, 67, 165, 170.

<sup>314</sup> Dronke, *The Medieval Lyric*, 21; og Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 28.

<sup>315</sup> Peter Dronke, *The Medieval Lyric*, 3. utg., (Cambridge: D. S. Brewer, 1996) 21; og Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 46, 63-5, 97, 102, 130-2, 160, 171.

men ansatt som diplomat, skriver eller lignende i erkebiskopens administrasjon og Walter arbeidet som mester, domprost og hoffbyråkrat. Derfor var det sannsynligvis ikke bare én grunn, én identitet, som gjorde at de diktet slik de gjorde.

### *Narrebiskop Golias?*

*Festum stultorum*, altså narrenes fest, går igjen i sekundærlitteraturen som en 1100-talls feiring forbundet med diktene med *Golias*-tilskrivelser. Dronke mener betegnelsen *Golye episcopi* tilknyttet *Soli post arietem* betydde at dikteren bak verket tok på seg rollen som festens omvendte narrebiskop. Under feiringen kunne han dermed fremsette uhørte anklager mot kirkeetablisementet.<sup>316</sup> Hugo Primas av Orléans skal ifølge Dronke også ha presentert dikt under narrenes fest, da i Beauvais på 1140-tallet,<sup>317</sup> mens Walter av Châtillon ifølge Bridges skal ha fremført satiriske dikt under narrenes fest i Paris på 1160- og 1170-tallet.<sup>318</sup> Tidligere antagelser om narrenes fest går langt i sidestille feiringen med karneval.<sup>319</sup> Tuomas Lehtonen skriver for eksempel at: "goliardic poetry was related to carnivalistic feasts celebrated by the lower clergy turning the world hierarchy upside down."<sup>320</sup> Men kan diktene med *Golias*-tilskrivelsene egentlig knyttes til en slik feiring?

Narrenes fest var en av kirkens mange feiringer og fant sted i slutten av desember eller begynnelsen av januar.<sup>321</sup> På denne dagen utførte unge klerker av lav rang gudstjenesten, mens biskopen og andre høygeistlige var publikum. Ifølge det tradisjonelle synet på feiringen ble verden dermed snudd opp ned, og hierarkisk orden brutt ned og avskaffet. Narrebiskopen som de lavest rangerte klerkene valgte, overtok biskopens septer og skal ha ledet spillopper. Blant annet skal liturgien ha blitt latterliggjort, salmer ha blitt byttet ut med tullelatin og obskøniteter, pudding ha blitt spist istedenfor nattverdsbrød, duften av røkelse ha blitt erstattet med duften av gamle sko, menn ha gått i kvinneklær, et esel ha stått bak alteret og terninger ha blitt kastet – alt

<sup>316</sup> Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, 18. Dronke knytter her "biskop Golias" til narrenes fest, metamorfose og sann innsikt. Som flere andre virker han inspirert av Mikhail Bakhtins teorier om karneval og latterkultur – en setting og en kultur som ifølge Bakhtin dreide seg om å snu verden på hodet, om forvandlinger, degraderinger, å bli født på ny og se livets mangetydighet. Bakhtins teorier om karneval og latterkultur er i dag diskuterte i seg selv, det mest relevante her er at han tar utgangspunkt i karneval og narrenes fest på 1400-tallet, ikke 1100- og 1200-tallet. (Mikhail Bakhtin, *Rabelais och skrottets historia*, overs. av Lars Fyhr, 2. utg., (Uddevalla: Anthropolos, 1991), 9, 15-6, 19, 21-4, 49.)

<sup>317</sup> Dronke, *Hugh Primas and the Archpoet*, 66n147.

<sup>318</sup> Bridges, "'Goliardic' Poetry and the Problem of Historical Perspective", 254, 256, 263, 266, 268n15.

<sup>319</sup> Bakhtin, *Rabelais och skrottets historia*; Harris, *Sacred Folly*, 11n3, 283.

<sup>320</sup> Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, 26-7.

<sup>321</sup> Max Harris, *Sacred Folly*, (Ithaca: Cornell University Press, 2011) 66-67.



inne i kirken. Ute i gatene skal byboerne ha deltatt i feiringen, hvor maskerte klovner, fargerike parader, livlige danser og teaterforestillinger utfoldet seg på karnevalsaktig vis.<sup>322</sup>

Max Harris har ikke funnet noen 1100-talls kilder til denne type feiring.<sup>323</sup> Den tidligste beskrivelsen vi har av *festum stultorum* er fra mellom 1160 og 1164, forfattet av teologirektoren i Paris, Johannes Belethus, i verket *Summa de Ecclesiasticis officiis*. Subdiakonene, de lavest rangerte klerkene, fikk ifølge Belethus sette sammen festdagens liturgi, men ut fra en kombinasjon av alternativer som var godkjent fra høyere hold. Belethus ga ingen indikasjoner på at narrenes fest var noe annet enn en gudstjeneste i ordnede former. Historikere har, ifølge Harris, ofte oversett det poenget at subdiakonene, lik korguttene under den lignende høytidsfeiringen "messen for de uskyldige", ble løftet opp til en høyere rang og æret på narrenes fest. Begrepet *stultus*, "narr", henspilte nemlig ikke på narrer som vendte seg bort fra Gud, men på ydmyke "narrer" uten verdslig status. Narrebiskopen var de unge klerkenes leder under feiringen, men han representerte også Kristus, som i likhet med dem selv var elsket av Gud.<sup>324</sup> De andre kildene Harris har undersøkt gir lignende bilder av narrenes fest og de andre feiringene for de lavt rangert i kirkehierarkiet. Han viser også hvordan de få fordømmelsene som finnes fra høymiddelalderen stammer fra feilinformasjon Innocens III (1198-1216) tilegnet seg.<sup>325</sup> Misforståelser, rykter og senere hendelser er derfor blitt til myten om narrenes fest som et kaotisk, autoritetsfornektende karneval.<sup>326</sup>

Siden narrenes fest på 1100-tallet var et langt fra outrert opp-ned-rituale sosialt sett, forvitrer grunnene til å knytte en ironisk "biskop Golias" til feiringen. Erkepoeten ser ikke ut til å ha hatt noe med narrenes fest å gjøre. Hugo Primas av Orléans, Walter av Châtillon og andre satiriske diktere kan ha presentert verkene sine denne dagen, skjønt førstnevnte ifølge Dronke da gjorde det et par tiår tidligere enn de eldste eksisterende kildene om feiringen. Det er mulig at noen av diktene med *Golias*-tilskrivelser ble fremført i private settinger i løpet av dagen, men usikkert om det foregikk i kirken hvor subdiakonene utførte gudstjenesten. Sannsynlig ble verkene presentert i en kontekst hvor dikternes patroner og andre høytstående mottagere ikke ble fornærmet. Selvfølgelig kan betegnelsen *Golias episcopi* ha hatt noe med narrenes fest å gjøre uten at den indikerte en form for opprør, men uten kildemateriale og bakgrunn vil dette bare være spekulasjoner. Isteden for å konsentrere seg om diktenes originalkontekst kan en kanskje se

<sup>322</sup> Simonette Cochis, "The Bishop of Fools", i *Fools and Jesters in Literature, Art, and History*, red. av Vicki K. Janik, 97-105, (Westport: Greenwood Press, 1998) 97-98; og Harris, *Sacred Folly*, 2-5, 72-73.

<sup>323</sup> Harris, *Sacred Folly*, 72-73.

<sup>324</sup> Harris, *Sacred Folly*, 66-67.

<sup>325</sup> Harris, *Sacred Folly*, 86-97.

<sup>326</sup> Harris, *Sacred Folly*, 69-71. Den første troverdige øyevitneskildringen av narrenes fest *utenfor* Frankrike er fra Salisbury i 1222. Dette kan tale for at narrenes fest lenge kun var et fransk fenomen. (Harris, *Sacred Folly*, 93, 172-5.)

narrenes fest i sammenheng med tiden *Goliath episcopi* begynte å opptre som tilskrivelser til dikt, altså mot slutten av 1100-tallet.<sup>327</sup> Imidlertid var de fleste manuskriptene med *Goliath*-tilskrivelser i klostre, og ingen kilder forteller at narrenes fest ble feiret der.

### *Goliath – hvilken funksjon?*

Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillon er de eneste historiske personene som med sikkerhet kan knyttes til *Goliath*-tilskrivelser.<sup>328</sup> Siden så få andre diktere kan spores tilbake til en person, er det nærliggende å tro at *Goliath* og lignende betegnelser var pseudonym for diktere som fryktet at verkene deres ville få dem i trøbbel.<sup>329</sup>

Jill Mann tolker de ”goliardiske” diktene som forsiktig kritikk av det kirkelige hierarki og kristne dogmer.<sup>330</sup> I så fall var det kanskje nødvendig for dikterne å gjemme seg bak pseudonym. Imidlertid eksisterte det alltid grenser for hva de kunne si. ”Goliard-dikterne” anvendte ifølge Jonathan M. Newman hva han kaller ”negativ høflighet”: De trakk jegerpersonene ned ved hjelp av usjarmerende karaktertrekk. Mottagerne fikk dermed muligheten til å avslå dikternes påstander. Samtidig forsterket de usjarmerende karaktertrekkene dikternes autoritet – de demonstrerte humor. De som oppfattet humoren fikk da følelsen av å tilhøre en sofistikert og vittig ”vi”-gruppe.<sup>331</sup> For å ta Erkepoeten slik Godman tolker ham som eksempel: I diktningen presenterte han seg som talspersonen for en elite hvor ”de andre”, de utenfor, var: ”boors and boneheads.”<sup>332</sup> På det viset måtte han og andre satiriske diktere samtidig tempere fritalenheten etter hva deres ønskede ”vi”-gruppe av patroner og andre mottagere aksepterte.<sup>333</sup>

Venetia Bridges argumenterer dessuten for at det i ingen av diktene med *Goliath*-tilskrivelser var de kirkelige institusjonene som ble satirisert. Isteden var det de korrumperte personene som fikk gjennomgå, og selv da var de som regel karikaturer. De diktene som faktisk kritiserte institusjonene ble oppfattet som kjetterske og ikke tatt vare på.<sup>334</sup> Den satiriske diktningen vi sitter igjen med ser heller ikke ut til å ha tiltrukket seg vesentlig fordømmelse av kirkeledelsen på 1100-tallet.<sup>335</sup> Bridges mener de satiriske diktene til Walter

<sup>327</sup> Rigg, ”Goliath and other pseudonyms”, 89.

<sup>328</sup> Rigg, ”Goliath and other Pseudonyms”, 96-8.

<sup>329</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 21.

<sup>330</sup> Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, 61, 162; og Mann, ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”.

<sup>331</sup> Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, 52.

<sup>332</sup> Godman, ”The World of the Archpoet”, 129.

<sup>333</sup> Godman, ”The World of the Archpoet”, 129, 185.

<sup>334</sup> Bridges, ”‘Goliardic’ Poetry and the Problem of Historical Perspective”, 249-67.

<sup>335</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 80.

av Châtillion snarere var ment som intellektuell underholdning enn som forbitret kritikk. Strukturen på diktene med *Goliard*-tilskrivelsene tyder på at det var gjenkjennelsen av referansene til Bibelen, kirkefedrene og den klassiske litteraturen som stod i fokus, mens utbasuneringsen av geistlig synd mer var del av spøken enn seriøs fordømmelse. Da mektige patroner var til stede var det også lite trolig at diktene hovedsakelig ble ytret som moralske skjenneprekener mot dem oppover i systemet.<sup>336</sup> Det var altså sannsynligvis ikke nødvendig for de satiriske dikterne å gjemme seg bak et pseudonym ved navn *Goliard*.

### Apokalypsen av *Golye*

Siden *Goliard* trolig ikke var forbundet med narrenes fest og trolig ikke var et pseudonym, er det vanskeligere å knytte betegnelsen til satiriske dikts originalkontekst. En siste mulighet er å lete etter indisier på at *Goliard* var diktenes *persona*. Walsh fremhever *A tauro torrida* etter *Soli post arietem* som det neste diktet ut i "*Goliard*-rekken", og mener fantasikarakteren *Goliard* her hadde utviklet seg til å få: "the status of the reforming leader within the *respublica clericorum* rather than that of an outsider".<sup>337</sup> Men kan *Goliard* egentlig ha vært jeg-personen i *A tauro torrida* fra begynnelsen av?

### Kort resymé

Diktet begynner med en dag i tyrens tegn hvor jeg-personen legger seg for å hvile. Pythagoras dukker opp, og jeg-personen følger etter ham inn i et land befolket av antikkens store diktere og vitenskapsmenn. Så dukker en engel opp. På dennes kommando blir jeg-personen dratt opp i himmelen *in spiritu* – "i ånden". Engelen ber ham skrive til syv kirker i England eller Normandie – om det varierer de latinske manuskriptene.<sup>338</sup> En bok med syv segl åpnes, akkompagnert av torden, lyn og en himmel i brann, og jeg-personen bivåner geistlighetens synder. Paven beskrives som: "a roaring lion ... seeking whom he may devour",<sup>339</sup> som foretrekker *libras*, "mynter", fremfor *libros*, "bøker", og *marcam*, "sølvmynt", fremfor *Marcum*, "Markus".<sup>340</sup> Biskopen beskrives som en storspiser som fortærer sin egen flokk og da spesielt de svakeste. De som unnslipper, fanges og rives i stykker av erkediakonen. Dekanen på sin side redder dem som fortjener helvete – så lenge de betaler avlat. Presten

<sup>336</sup> Bridges, "'Goliardic' Poetry and the Problem of Historical Perspective", 258, 264.

<sup>337</sup> Walsh, "'Goliard' and Goliardic Poetry", 4.

<sup>338</sup> Emerson, "The Apocalypse in Medieval Culture", i *The Apocalypse in the Middle Ages*, (Cornell: Cornell University Press, 1992) 297; og Walsh, "'Goliard' and Goliardic Poetry", 4.

<sup>339</sup> Fra Peters 1. brev 5: 8: "Deres motstander djevelen går omkring som en brølende løve for å finne noen å sluke."

<sup>340</sup> Mann, "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature", 71.

stinker vin, raper Gud i ansiktet, og tilbyr kvinner frelse – om de betaler tiende med sin kropp. Sognepresten beholder alle tiendene selv, og om han skulle være i kirken er det helt tilfeldig. Abbeden beskrives som *magister stomachus*, ”mester mage”, og ber munkene om å drikke seg fulle. Om munkene sies det at deres regel er å fråtse – *a gula regula*. Deretter rykkes jeg-personen opp i den tredje himmelen, hvor: “A mist’ry marvaillous came to my sight” – noe som gjør ham sulten. Diktet avsluttes med at maten som derfor spises, dessverre fører til at jeg-personen glemmer det mystiske underet han har bivaanet.<sup>341</sup>

### *Forbindelse til Metamorphosis Golye*

Begynnelsen på *A tauro torrida* ligner i stor grad på *Soli post arietem*: Det er en dag i tyrens tegn, jeg-personen får en visjon om et sted hvor skikkelser fra antikken befinner seg, et skoleideal legges frem og kritikk rettes mot geistlige grupper. Det er ikke sikkert at *A tauro torrida* nærmest evolusjonsmessig fulgte *Soli post arietem*, men det virker sannsynlig at dikteren hadde god kjennskap til sistnevnte verk. Poeten bak *A tauro torrida* kan ha vært engelsk istedenfor fransk, men engelske skolerte hadde ofte nær tilknytning til de nordfranske skolemiljøene.<sup>342</sup> Det behøver ikke bety at dikterne tilhørte akkurat samme miljø. Kritikken og retorikken i *A tauro torrida* skiller seg fra *Soli post arietem* på flere punkter: Der sistnevnte var direkte knyttet til en hendelse og til 1140-tallet, virker *A tauro torrida* mer allmenn og mer knyttet til en sosial gruppe enn en begivenhet. De som i *A tauro torrida* blir latterliggjort og kritisert, ”de andre”, fremstår som tidløse geistlige karikaturer og ikke som virkelige personer. I motsetning til *Soli post arietem* referer dessuten *A tauro torrida*, fra engelens inntreden av, hovedsakelig til kristen litteratur som Johannes’ åpenbaring og Paulus’ brev. Ulikhetene mellom de to diktene kan dermed tyde på at *Glye* var et ”vi”-navn som nye miljøer tok til seg.

### *Apokalipsis som originaltittel*

Mot slutten av 1100-tallet var det bred enighet om at dommedag var nær.<sup>343</sup> Johannes’ åpenbaring fikk derfor stor oppmerksomhet, og lærde hentet visjonsanalyser fra Augustin,<sup>344</sup> som tok utgangspunkt i Paulus’ andre brev til korinterne. Her fortalte Paulus om sin

<sup>341</sup> “The Revelation of Goliath the Bishop”, 282-92; og *Die Apocalypse des Goliath*, vers 1-110.

<sup>342</sup> Barr, ”Creative Imagination and Didactic Intent in Medieval Visions of the Other World”, 2; og Walsh, ”Goliath and Goliardic Poetry”, 4.

<sup>343</sup> Daniels profeti hadde klarlagt at nå var verden gammel og inne i sin siste tidsalder. (C. Stephen Jaeger, ”Pessimism in the Twelfth-Century ‘Renaissance’”, i *Speculum*, vol. 78, nr. 4 (Okt. 2003), 1154.)

<sup>344</sup> Spesielt fra Augustins *De genesis ad litteram*. (F. X. Newman, ”The Structure of Vision in ‘Apocalypse of Goliath’”, i *Mediaeval Studies*, vol. 29 (1967), 113, 115.)

opprykning til den *tredje* himmelen.<sup>345</sup> Augustin hevdet at det i den første himmelen var ting som var sansbare for mennesket. I den andre himmelen var forestillinger, ting som hadde form, men ikke substans og som på jorden ikke var åpenbart for mennesket. I den tredje himmelen opplevde mennesket de direkte, intellektuelle realitetene som verken hadde form eller substans, slik som Gud, englene og barmhjertighet.<sup>346</sup>

F. X. Newman viser hvordan *A tauro torrida* var et tredelt verk, hvor alle delene passet inn i Augustins visjonsanalyse. De antikke storhetene i første del av diktet representerte de syv frie kunster og kunnskap basert på det sansbare; slik passet den delen inn i visjonsanalysen som den første himmelen. Jeg-personen ble så dratt opp i himmelen *in spiritu*, et uttrykk fra Johannes' åpenbaring, og herfra ble denne skriften tydelig parodierte.<sup>347</sup> I likhet med Johannes befant jeg-personen seg da i den andre himmelen, men her ble det åpenbart for ham hvor korrumpert geistligheten egentlig var. Da jeg-personen deretter ble rykket opp i den tredje himmelen, var det Paulus' himmelske opprykning som ble parodierte. I likhet med Paulus opplevde jeg-personen her mysterier han ikke kunne gjengi med ord.<sup>348</sup> Det skyldes imidlertid at selv i det som skulle være en fullkommen åndelig opplevelse knurret magen hans.<sup>349</sup> Siden alle delene av *A tauro torrida* sannsynligvis hang sammen, og da som deler av en visjon, er det mulig at diktet fra tidlige tider av var kjent som i hvert fall *Apocalipsis*.

#### *Visjonen til motbegrepet Golye?*

Som vi så med Abelard i *Historia calamitatum* og Erkepoeten i *Estuans intrinsecus* kunne et verks *persona* være tvetydig. For innen middelalderens retoriske poesi skiftet verkenes jeg-personer i stor grad mellom det å snakke ærlig, og det å bedra. Det lå dermed en dyp ustabilitet i mange av de satiriske diktenes *persona*.<sup>350</sup> I likhet med *Golye* i *Soli post arietem*, kan *Golye* i *A tauro torrida* fortsatt å ha vært motsatsen til hva en harmdirrende dikter og hans klikk oppfattet som hyklerske geistlige. Der det blant forskerne hersker enighet om at kritikken av "de andre" i *Soli post arietem* var alvorlig ment, har imidlertid ikke den samme enigheten vært tilfellet med *A tauro torrida*. Mann hevder ordspillene i *A tauro torrida* skapte alarmerende refleksjoner hos tilhørerne.<sup>351</sup> Middelaldermenneskenes syn på språklige realisme tilsa nemlig, i motsetning til nominalisme, at ord som lignet var forbundet. Ifølge

<sup>345</sup> 2. Korinter 12: 2.

<sup>346</sup> Newman, "The Structure of Vision in 'Apocalypsis Goliae'", 116.

<sup>347</sup> Spesielt Johannes' åpenbaring 5-8. (Newman, "The Structure of Vision in 'Apocalypsis Goliae'", 114.)

<sup>348</sup> 2. Korinter 12: 2-4.

<sup>349</sup> Newman, "The Structure of Vision in 'Apocalypsis Goliae'", 114, 119, 121.

<sup>350</sup> Bond, *The Loving Subject*, 5-7.

<sup>351</sup> Mann, "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature", 71.

Mann oppfattet ”goliard-dikterne” dermed korrupsjonens glatte mekanismer som en pervertert orden som kunne uttrykkes gjennom ordenes grammatikalske kasus.<sup>352</sup> Imidlertid var det sannsynligvis få mennesker fra skolemiljøene som tok slike ordspill alvorlig – allerede på Abelards tid var synet på realismen ganske så nyansert.<sup>353</sup>

Humoren i diktet ble dessuten tydelig da de forventede elementene i visjonen skurret. Visjonssjangerens dramatiske retorikk ga ”peculiar gravity”<sup>354</sup> til fremstillingen av en lidderlig prest og en vinglad abbed, skriver Jessica Barr. Geistlighetens synder i diktet var riktignok alvorlige, spørsmålet er om jeg-personens bruk av visjonssjangerens dramatiske retorikk gjorde syndene enda mer alvorlige, eller bare latterligere.<sup>355</sup> Og ikke minst, alvorret i kritikken synes dempet gjennom diktets egen ”moralske” *persona*, den eventuelle *Golye*. Siden jeg-personen i *A tauro torrida* hadde besøkt alle de tre himlene og dermed mestret all type kunnskap, var han i sin fulle rett til å avsløre geistlig synd. Men det jeg-personen implisitt krevde med den ene hånden – at hans opphøyethet skulle få geistligheten til å beve og endelig forandre seg – kastet han vekk med den andre. For mot slutten flyttet jeg-personen fokuset, fra de himmelske mysterier, til sitt eget fordøyelsessystem. Han minnet dermed om at det, i tillegg til Augustins analyser, fantes en annen forklaring på visjoner: I middelalderen visste man at disse også, helt ugloriøst, kunne komme nedenifra.<sup>356</sup>

Både jeg-personen og den til tider noe pussige kritikken i *A tauro torrida* minner om hovedpersonen og kritikken i et annet satiriske verk, *Speculum stultorum* (”Narrespeilet”). Verket ble forfattet rundt 1180 av Nigel Longchamp, en benediktinermunk fra klosteret Christchurch i Canterbury, og viet William av Longchamp, regenten i England under Rikard Løvehjertes korstog. I *Speculum stultorum* forsøker eselet Burnel å stige i de geistlige gradene, men blir angrepet av hundene til cisterciensermunker, studerer sammen med matgalde engelske studenter – men lærer ingen ting – og danner en ny religiøs orden, hvis regler er basert på de mest komfortable delene i andre ordener. Likevel tordner eselet mot korrumperte geistlige: Han indikerer at paven og kurien er som helvetes porter, skriver at biskopene er som ravende ulver og at abbeder velter seg i kjødets synder. Samtidig er denne hovedpersonen en ambivalent *persona*: Han er både munk og esel, han ler og blir ledd av, er

<sup>352</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 37.

<sup>353</sup> Martin M. Tweedale, *Abailard on Universals*, (Amsterdam: North Holland Pub. Co., 1976).

<sup>354</sup> Barr, ”Creative Imagination and Didactic Intent in Medieval Visions of the Other World”, 8.

<sup>355</sup> Barr, ”Creative Imagination and Didactic Intent in Medieval Visions of the Other World”, 7-8.

<sup>356</sup> Newman, ”The Structure of Vision in ’Apocalypsis Goliae’”, 123.

en verdensreformator, men er selv umulig å korrigere.<sup>357</sup> Det fantes altså flere verk enn *A tauro torrida* hvor både umoralske mennesker og hovedpersonene selv ble latterliggjort. Så hvem var da disse hovedpersonens motsats?

Klerkemoralisten – en uskyldighet blant syndere – var en typisk *persona* for anglo-latinske forfattere. John av Salisbury for eksempel, fordømte gjerne det korrumperte hofflivet gjennom en slik. Den type jeg-personer var fylt av forakt for syndige mennesker og avviste de fleste verdslige gleder. Hvor nær forfatterne jeg-personene egentlig var, er en debatt jeg ikke begir meg inn i her.<sup>358</sup> Det som i denne sammenheng er relevant, er hvordan Walter Map i *De nugis curialium* gjorde narr av dem. Jonathan M. Newman beskriver hvordan Walter tok på seg rollen som klerkemoralisten for så å implisere at han hadde de samme feilene som folkene han kritiserte. Samtidig avviste ikke Walter et moralsk perspektiv, men tilbød det uten tungsinn.<sup>359</sup> Det er ikke sikkert dikteren bak *A tauro torrida* tilhørte det samme nettverket som Nigel de Longchamp eller Walter Map, men alle forfatterne plasserte blant annet klerkemoralistene som sine hovedpersoners motsats.

Jeg-personen i *A tauro torrida* var altså en *persona* som ved å virke selvhøytidelig, egentlig var det motsatte. Han formidlet en kompleks holdning av moralsk bedømmelse så vel som listig selvironi.<sup>360</sup> I en verden så snudd på hodet at geistligheten åt, utnyttet og torturerte sin flokk, var det kanskje heller ikke så merkelig om det var en ved navn *Golye* som åpenbarte dette. For om navnet fremdeles betydde "Goliat", kunne jeg-personen enda tydeligere situertes som motsatsen til både klerkemoralister og til kristenhetens ledere. I så fall førte feilene deres paradoksalt nok til at motbegrepet Goliat ble diktets egentlige David-subjekt, den egentlige kristne. Betegnelsen *Golye* ville i så fall vært et humoristisk, lekent og kritiserende, men også fremdeles et ganske så omskakende og sofistisert "vi"-navn.

Imidlertid kunne *A tauro torrida* fint ha fungert både som en ironisering over klerkemoralister og som kritikk av umoralske geistlige uten å referere til kjempen Goliat. I tillegg er det en del dikt med *Golias*-tilskrivninger som ikke ironiserer over klerkemoralister.<sup>361</sup> Det kan ha vært fordi bruken av navnet endret seg. Likevel er det langt fra sikkert at *Golias* og lignende var festet til disse verkene fra begynnelsen. Noe også tilfellet er med *A tauro torrida*. Det er mulig at diktet fra tidlige tider av var kjent som *Apocalipsis*, i hvert fall har det i

<sup>357</sup> Dronke, *The Medieval Poet and his World*, 296; Kendrick, "Medieval Satire", 58-60; og John H. Mozley og Robert R. Raymo, "Introduction", i *Nigel de Longchamps Speculum stultorum*, 1-28, (Berkeley: University of California Press, 1960) 1-7.

<sup>358</sup> Se Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, 44.

<sup>359</sup> Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, 45-7.

<sup>360</sup> Newman, "The Structure of Vision in 'Apocalypsis Goliae'", 123.

<sup>361</sup> Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 109.

manuskripter fra slutten av 1100-tallet denne tilskrivelsen.<sup>362</sup> Betegnelsen *Golye* knyttet til *A tauro torrida* er imidlertid mer sjelden og ser ut til først å opptre i Harley 978, det samme manuskriptet hvor *Golye* er tilskrevet *Soli post arietem*. Det eneste som med sikkerhet kan sies om betegnelsen *Golye* i sammenheng med begge disse diktene, er altså at det rundt 1264 var en tilknytning mellom dem i et engelsk manuskript.

*A tauro torrida* var enormt populært i middelalderen, om vi dømmer ut fra den store mengden gjenværende manuskripter – hele 68 – hvor verket befinner seg. Flesteparten av disse manuskriptene var engelske.<sup>363</sup> Klerkemoralisten ble som sagt brukt av enkelte engelske forfattere. Om tilskrivelsens *Golye* ikke var med fra begynnelsen må det altså senere og i engelske miljøer ha blitt tilknyttet *A tauro torrida*.

### ”Vagantdiktere”

I sekundærlitteraturen er ”goliard-dikt” og ”vagantdikt” ofte ensbetydende.<sup>364</sup> Årsaken er trolig forskere som har sammenblandet bruken av betegnelsene ”goliard” og ”vagant” i 1200-tallets konsilstatutter, at enkelte sekulære, latinske dikt omtalte vandring og vaganter, og at *goliardus*, *Golias* og lignende betegnelser i noen manuskripter ble festet til dikt. Slik har ”goliard-dikt” og ”vagantdikt” blitt synonyme paraplybetegnelser for store deler av 1100-tallets sekulære, latinske poesi. Dikt og fenomener som tematisk og kontekstuell nødvendigvis ikke lignet hverandre, er dermed blitt gruppert sammen. Dersom betegnelsen ”vagantdikt” absolutt må brukes bør den derfor gjøres mer presis, og den påståtte forbindelsen til dikt med *Golias*-tilskrivelser klargjøres.

På 1100-tallet gjorde korstogene, handelsoppblomstringen, og for de skolerte – utdannelse og kontaktnett fra forskjellige byer og skoler – at det kunne oppfattes som både positivt og nyttig å være i bevegelse og å se verden fra ulike vinkler.<sup>365</sup> For eksempel ble de gamle mesternes tradisjonsbundne lærdom underlegen de moderne, bereiste klerkenes, noe benediktinermunken Guibert av Nogent vitnet om på begynnelsen av 1100-tallet: *nec etiam moderni temporis clericulis vagantibus comprari poterat*.<sup>366</sup> Historien om Abelard – skjønt han aldri ble kalt ”vagant” – tjener også som eksempel på at vandring og lærdom kunne henge sammen. Samtidig ble Benedikts regel fortsatt mye lest og brukt, nå også i katedralskolene. Skolerte fortsatte derfor

<sup>362</sup> Rigg, “Golias and other Pseudonyms”, 91.

<sup>363</sup> Mann, “Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 36n18; og Strecker, “Worrede“, 4-7, 11.

<sup>364</sup> Godman, “The World of the Archpoet”, 117; Jarcho, “Die Vorläufer des Golias”, 523-79; Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 24-35; Tyrrell, “The Goliardi – Wandering Poets of the Middle Ages”, 921; Waddell, *The Wandering Scholars*, 203-4; og Whicher, *The Goliard Poets*, 3, 5.

<sup>364</sup> Zeydel, *Vagabond Verse*, 17-18; Zeydel, “Vagantes, Goliardi, Joculatores”, 43-5.

<sup>365</sup> Norbert Ohler, *The Medieval Traveller*, overs. av Caroline Hillier, (Woodbridge: The Boydell Press, 1989) 173.

<sup>366</sup> Guibert av Nogent, i Jaeger, *The Envy of Angels*, 229, 449n41.



sannsynligvis å assosiere *gyrovagus* med denne regelen, som et motbegrep til idealet om stedfasthet for alle kirkens menn. I mange av de lærde kretsene med tilknytning til skolemiljøene, bar derfor betegnelsen ”vagant” nå i seg både den negative betydningen fra tidlig middelalder, og en ny, potensielt positiv betydning. Det er kanskje denne ambivalensen som ble uttrykt gjennom såkalte vagantdikt.

Men hva var ”vagantdikt”? Engelskspråklige forskere kaller ofte mye av middelalderens satiriske eller livsbejaende dikt for ”goliard-dikt”, mens tysk- og russisktalende kaller dem ”vagantdikt”. Som regel er imidlertid navnebruken inkonsekvent.<sup>367</sup> Zeydel forsøker riktignok å skille mellom ”goliard-dikt” og ”vagantdikt”, men da ut fra ideen om at opphavsmennene var fra ulike sosiale klasser. Abelard og Walter Map var ifølge Zeydel begge ”vagabonder”, og Hugo av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillion var alle vaganter som: ”though critical and unrewarded, were full-fledged members of the clergy”.<sup>368</sup> Zeydel hevder videre at goliardene stod lavere på den sosiale rangstigen enn vagantene, og begrunner dette ut fra bestemmelser i kirkekonsilene.<sup>369</sup> Å bruke normative kilder fra 1200-tallet på å klassifisere 1100-talls diktere skurrer ganske kraftig. De fleste av Zeydels såkalte vagant-dikt ble ikke kalt vagant-dikt – ei heller ble opphavsmennene kalt vaganter – før i nyere tid. Faktisk finnes det ingen kilder som binder sammen en eneste erklært vagant med et eneste sekulært, latinsk dikt.<sup>370</sup> Å fullstendig avskrive alle *Goliard*-tilskrivelsene som irrelevante for diskusjonen er dessuten tvilsomt. Disse ble knyttet til nettopp dikt av Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten, Walter av Châtillion, samt på sofistikerte dikt som *Soli post arietem* og *A tauro torrida*. Betegnelsen *gyrovagus* ble derimot ikke festet til noen dikt. Det å anvende ”vagantdikt” som en paraplybetegnelse på det meste av 1100-tallets lærde, sekulære poesi, er historisk misvisende – spesielt fordi en marginal del av denne poesien faktisk handler om vaganter. Isteden er det kun diktene hvor *gyrovagus* og variasjoner over dette motbegrepet opptrer, som kan kalles ”vagantdikt”.

Det ser ut til at betegnelsen *gyrovagus* først på 1100-tallet ble benyttet for å situere et alternativt ståsted. Verket *Cum in orbem universum* (”Gå ut i hele verden”) kan tjene som eksempel på slike ”vagantdikt”.<sup>371</sup> Tittelen, hentet fra verkets første linje, spiller på en linje fra

<sup>367</sup> Zakarian, *The Vagantendichtung*, 16.

<sup>368</sup> Zeydel, ”Vagantes, Goliardi, Joculators”, 45.

<sup>369</sup> Zeydel, ”Vagantes, Goliardi, Joculators”, 45.

<sup>370</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 1; Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 169. Som eksempel på nokså ukritisk, nylig reproduksjon av blant andre Zeydel, se Zakarian, *The Vagantendichtung*, 3-6, 11, 15, 21-3, 25.

<sup>371</sup> Andre dikt jeg mener kan kalles vagantdikt, er for eksempel: *In taberna quando sumus*, i *Carmina Burana*, ca. 1230, red. av G. Bernt, A. Hilka, og O. Schumann, dikt nr. 196, (München: Bibliotheca Augustana, 1979); *Puri Bacchi Meritum*, i *Carmina Burana*, dikt nr. 199; og *Si quis deciorum*, i *Carmina Burana*, dikt nr. 195.

Markusevangeliet: ”Og han sa til dem: ’Gå ut i hele verden og forkynn evangeliet for alt som Gud har skapt!’”<sup>372</sup> I et av versene nevnes lovene til en orden av vaganter:

Of the vagrant order's laws [*De vagorum ordine*]  
 These are fundamental:  
 Generous we must be in life,  
 In demeanour gentle;  
 Also we must love a roast,  
 Dripping unctuous juices,  
 More than pecks of barley-meal  
 Fit for a hermit's uses.<sup>373</sup>

I denne ordenen var alle – unntagen gjerrigknarker – velkomne: Diakoner og prelater, aristokrater og krigere, prester og munkers på rømmen, østerrikere, saksere og slaver, skolegutter og skolarer, fattige, unge og gamle, kjemper og dverger.<sup>374</sup> Vagantordenen i *Cum in orbem universum* hermet ganske tydelig etter tidens munkeordener, men i motsetning til strenge klosterordener som cistercienserordenen nøt vagantene blant annet stekt kjøtt, krobesøk og å sove lenge.<sup>375</sup> Ved å situere vagantene, motbegrepet til munkers og stedfaste geistlige, som en ”vi”-gruppe, kan dikteren ha ment å kritisere geistlig synd. Imidlertid gir diktets tone vanskelig inntrykk av en moraliserende fortellerstemme. Lik verkene til de navngitte dikterne ovenfor og *A tauro torrida* virker det som om dette og andre vagantdikt først og fremst skulle underholde mottagere som forstod referansene og spill med alternative ståsteder, altså trolig folk tilknyttet skolemiljøene.

Walsh mener vagantordenen i *Cum in orbem universum* tilhørte *Goliath*, og at dette viser en utvikling av den angivelige rollen til *Goliath* i *Soli post arietem* og *A tauro torrida*:

In that earlier poetry the most prominent target is the life of the monastic orders; the later compositions describing the imaginary routine of 'Goliath' and his sect is an extension of these attacks. This becomes crystal clear from a scrutiny of a poem in the *Carmina Burana*, *Cum in orbem universum*. 'Goliath' is not specifically mentioned there, but his Order is described with details of membership, food, daily round and hospitality.<sup>376</sup>

At munkers var gjenstand for satire i *Soli post arietem*, *A tauro torrida* og *Cum in orbem universum* er intet fullgodt bevis for at *Goliath* hadde noe med disse tre diktene å gjøre. Som Walsh skriver, nevnes ikke *Goliath* i *Cum in orbem universum* og det finnes heller ingen

<sup>372</sup> Markus 16: 15.

<sup>373</sup> *Cum in orbem universum*, vers 9, i Whicher, *The Goliard Poets*, 274-5. Dikt nr. 219 i *Carmina Burana*. Min klamme.

<sup>374</sup> *Cum in orbem universum*, vers 2-7.

<sup>375</sup> *Cum in orbem universum*, vers 9-11.

<sup>376</sup> Walsh, "Goliath' and Goliardic Poetry", 6.

middelalderkilder hvor *Golias* eller lignende betegnelser tilskrives dette diktet. Det samme synes å være tilfellet med de andre diktene som kan kalles ”vagantdikt”.<sup>377</sup>

Betegnelsene *Golias* og *gyrovagus* ble dermed anvendt på ulikt vis i sammenheng med dikt: Vagantene opptrådte i dikt, *Golias* og lignende betegnelser var som regel i *tilskrivelser* til dikt; vagantene i diktene var der fra skapelsen av, mens det eneste vi med sikkerhet kan si om *Golias*, var at denne betegnelsen ble festet til diktene senere. Heller enn at ”vagant”- og ”goliard-dikt” var forfattet av folk fra forskjellige sosiale *klasser*, tyder kildene dermed på at vagantdikt og dikt med *Golias*-tilskrivelser hadde noe med ulike sosiale kontekster å gjøre.

## Gerald av Wales og en parasitt ved navn *Golias*

Likewise in our time a certain parasite [*parasitus*], *Golias* by name, renowned equally for his gluttony [*gulæ*] and wantonness, who, it may be said, was aptly called *Gulias* because he was given in everything to gluttony and inebriation, who was nevertheless sufficiently literate, but neither overly obliging nor informed by god disciplines, and who vomited forth, not less impudently than imprudently, oftentimes and copiously, famous songs, so metrical as to be rhythmic. Concerning which, [it is said that] the rhythmic invective was altogether thoughtless and indiscreetly composed, casually cut into some little phrases [*clausulae*], some for execrating and condemning rather than approving or imitating, that is to say, like these which I have added here.<sup>378</sup>

Rome is the head of the world, but it receives nothing clean [...] the court of the Romans is but a market. [...] ‘Thou shalt give, or nothing shall be granted thee’ [...] When you come to the Pope, take it as a rule, that there is no place for the poor, he favors only the giver [...]<sup>379</sup>

[...] In a tavern’s where I’ll die – so I have decided; there my dying mouth and wine needn’t be divided. Then the choirs of angels will joyfully be singing ‘God have mercy on this man who was always drinking.’<sup>380</sup>

Skjønt betegnelsene *Goliae* og *Gulias* opptrer i manuskripter fra slutten av 1100-tallet, er det denne passasjen av Gerald av Wales fra rundt 1215 som er den tidligste beskrivelsen vi i dag har av *Golias*.<sup>381</sup> Beryktet for fråtsing, drikking og lidderlighet, og belest, men udisiplinert,

<sup>377</sup> Rigg, “*Golias* and other Pseudonyms”, 96-103.

<sup>378</sup> Gerald av Wales, Utsnitt fra *Speculum Ecclesiae*, overs. av Bryan Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 12-13; og Giraldi Cambrensis, *Speculum Ecclesiae*, red. av J. S. Brewer, (London: Longman og Co., 1973) 292, <http://archive.org/stream/giraldicambrensi04gira#page/n7/mode/2up>, 21. 09. 12. De to nederste klammene er Gillinghams, de øverste er mine.

<sup>379</sup> Giraldi Cambrensis, *Speculum Ecclesiae*, 292; og *Utar contra vitia*, i *The Political Songs of England*, overs. og red. av Thomas Wright, 14-18 (London: 1839). Mine klammer.

<sup>380</sup> Giraldi Cambrensis, *Speculum Ecclesiae*, 292; og Erkepoeten, *Estuans intrinsecus* (Dikt X), vers 12, i *Hugh Primas and the Archpoet*, overs. og red. av Fleur Adcock, 114-21, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 117.

<sup>381</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 31; og Walsh, ”‘*Golias*’ and Goliardic Poetry”, 2.

presenterte han sanger mot paven og dennes kurie, og det uten skam eller tanke på morgendagen. I så måte fremstår *Golias* som sekundærlitteraturens drømmebilde av den hedonistiske goliard.<sup>382</sup> Men hvorfor skrev Gerald om ham – hvem var egentlig *Golias*?

### *Gula*

Gerald mente *Golias* like gjerne kunne kalles for *Gulias*. Dette er et av de få eksemplene hvor betegnelsene *Golias* og *gula* eksplisitt ble knyttet sammen.<sup>383</sup> *Gula* i betydningen ”fråtseri” er et av mange motbegrep til ”selvdisiplin”. Noen forskere har forstått det som at kjempen Goliat og *goliardus* etymologisk ble bundet sammen med dette motbegrepet.<sup>384</sup> Gerald refererte imidlertid ikke på noen tydelig måte til Goliat da han beskrev *Golias*.

Andre har forstått det som at *Golias* og *goliardus* ikke først og fremst stammet fra kjempen Goliat, men heller fra *gula*.<sup>385</sup> *Goliardus* ligner da også svært på den gammelfranske betegnelsen *goliart*, som betydde ”fråtsende”.<sup>386</sup> Gillingham mener imidlertid ingen kilder støtter påstanden om at *Golias* og *goliardus* skulle ha noe særlig med *gula* å gjøre. Et av hovedeksemplene hans er *A tauro torrida*, hvor han hevder det kun var munkene, og ikke tilskrivelsens *Golias*, som ble nevnt i sammenheng med fråtseri.<sup>387</sup> I samme dikt slukte imidlertid både paven og biskopen mennesker, abbeden ble beskrevet som *magister stomachus*, og jeg-personen åt mat selv i den høyeste himmelen. En del av karikaturene i *A tauro torrida* kunne dermed knyttes til fråtseri. Det finnes likevel flere dikt med *Golias*-tilskrivelser hvor det ikke fråtses, som i *Soli post arietem*.<sup>388</sup> Uavhengig av om betegnelsen *Golias* opprinnelig hadde noe med fråtseri å gjøre eller ei, ga den i hvert fall Gerald assosiasjoner til fråtseri.

### *En underholdningsmundur*

Gerald trodde det hadde eksistert en virkelig person ved navn *Golias* en generasjon eller to tidligere, hevdet Wright og Walsh.<sup>389</sup> Frasene *Golias* hadde satt sammen og som Gerald skrev

<sup>382</sup> Robert Bartlett, *Gerald of Wales*, 3. utg., (Gloucestershire: Tempus, 2006) 179.

<sup>383</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 13.

<sup>384</sup> Cohen, *Of Giants*, 86-7; Whicher, *The Goliard Poets*, 2; og Zeydel, *Vagabond Verse*, 17.

<sup>385</sup> Piltz, ”*Magister Golyas de quodam abate*”, 149.

<sup>386</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 32.

<sup>387</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 13, 14, 17-18.

<sup>388</sup> Se også Rigg, ”*Golias and other Pseudonyms*”, 109.

<sup>389</sup> Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, ix, xvi, xix, xx; og Walsh, ”’*Golias*’ and Goliardic Poetry”, 2.

burde fordømmes, stammet nemlig fra det pave- og kuriekritiske diktet *Utar contra vitia*, som muligens var skrevet av Walter av Châtillon,<sup>390</sup> og fra Erkepoetens *Estuans intrinsecus*.

Wright tok til og med Geraldts venn Walter Map for å være denne *Golias*. Det latinske navnet for ”Walter”, *Gauterus*, ligner på *Golias* og mange satiriske dikt har *Gauterus*-tilskrivninger, men da i manuskripter fra 1400-tallet.<sup>391</sup> Det har imidlertid vært bred enighet i mange år nå om at navnet ”Walter” ikke var det samme som betegnelsen *Golias*, skjønt navnene av enkelte senere skrivere kanskje kan ha blitt sammenblandet.<sup>392</sup>

Gillingham leser Geraldts beskrivelse av *Golias* enda mer ordrett enn Wright og Walsh. Han mener Gerald fremstilte *Golias* som et levende vesen og ikke som en fiktiv dikter, for Gerald skrev ikke i fortid, men i presens, og nesten som om han hadde møtt denne *Golias*. Hva Gerald dermed sa var at *Golias* hadde noe, men ikke mye, utdannelse og at han satte sammen vers på en klønete måte, men Gerald sa ikke at *Golias* hadde diktet dem selv.<sup>393</sup> Geraldts *Golias* var i så fall ikke en lærd dikter fra et skolemiljø eller hoffadministrasjon, men et virkelig menneske som gjentok vers.

Hva denne *Golias* da minner om, synes Gillingham, er en form for underholder. En av grunnene til dette er at Gerald kalte *Golias* for *parasitus* – en betegnelse andre forskere ofte har oversett siden den virker så selvforklarende, for med ”parasitt” må da Gerald ha ment motbegrepet til ”sjenerøs”?<sup>394</sup> Mann, for eksempel, hevder betegnelsen refererte til det avhengighetsforholdet Erkepoeten hadde til patronen sin.<sup>395</sup> Hennes nåtidige lesning av *parasitus* står imidlertid i kontrast til den historisering av betegnelsen som Gillingham foretar. I likhet med i dag betydde ”parasitt” i antikken et snyltedyr eller en snyltende gjest. Men det betydde også, og uten den negative konnotasjonen, et medlem av en trupp, viet til Apollo, av mimere eller skuespillere. I skuespill av Plautus og Terens het også visse karakterer *parasitus*. Disse ser ut til å ha spilt rollene som tricksterfigur eller vittig sidekick. I *Eunuchus* av Terence het en av figurene dessuten *Gnatho Parasitus*, og *Gnatho* betyr på gresk ”magesmerter grunnet fråtseri”. Stykkene var vel kjent i Loiredalen, som Gerald sammen med Henrik II og det engelske hoffet besøkte mer enn én gang. John av Salisbury, også tilknyttet kongens hoff, refererte ofte til Terens, og nevnte i *Policraticus* fra 1159 betegnelsen *parasti* i sammenheng med *histriones* (”skuespillere”) og *mimi* (”mimere”), og advarte mot å la seg underholde av

<sup>390</sup> Mann, ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, 64-5; Rigg, *A History of Anglo-Latin Literature*, 147; og Walsh, ”’Golias’ and Goliardic Poetry”, 2.

<sup>391</sup> Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 84.

<sup>392</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 75-6; Mann ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, 65n6; og Rigg, ”Golias and Goliardic Poetry”, 84-88.

<sup>393</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 37.

<sup>394</sup> Walsh, Walsh, ”’Golias’ and Goliardic Poetry”, 2.

<sup>395</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 32.

slike. John så ikke her ut til å mene et snyltedyrt i metaforisk forstand, men en slags underholder. Gerald var godt trent i klassisk litteratur, men om han kjente til de antikke betydningene av *parasitus* eller ei spiller liten rolle, så lenge begrepet kanskje hadde et lignende innhold i middelalderen. Gerald kan dermed ha ment at *Golias* var en skuespillertype.<sup>396</sup>

Det er ikke utenkelig. På 1100-tallet hadde de antikke skuespill blitt en del av skolepensumet, og flere og flere religiøse dramaer ble fremført. De fleste skuespill og show fant som regel sted i private settinger, i klostre og hoff.<sup>397</sup> Skuespillernes oppgaver kunne være så mangt, og betydningen av og skillene mellom navnene på skuespillere, mimere, gjøglere og klovner var ofte vage. Gillingham mener kildene sterkt indikerer at *Golias* og goliardene var medlemmer av slike skuespillermiljøer, og at oppgavene deres kunne gå ut på å spille teater, mime, deklamere dikt, syngende, danse og det meste annet patronen etterspurte.<sup>398</sup>

Gillingham legger sterk vekt på diktilskrivelsene i denne tolkningen. *Golia* kunne på latin bety ”skilpadde”. Skilpaddeskall ble ofte brukt til å lage lyrer, og også hodeplagg kunne lages av dette materialet. *Galea* betydde på latin ”lærhjelme”; Goliat bar i Vulgata en *galeam*. *Golia* og *galea* kunne altså knyttes til lyrer og hodeplagg. Gillingham kobler hodeplaggene til middelalderavbildninger av teatre, hvor skuespillerne av og til bar hatter – gjerne med latterlig overdrevne proporsjoner. Han mener derfor *Golias* og *goliardus* ble avledet fra deler av skuespilleres underholdningsmundur, noe han blant annet bruker diktet *Raptor mei pillei* (”Hatten min er stjålet”) for å underbygge. I Harley 978 har verket fått tilskrivelsen *Gol.*, mens i manuskriptet Harley 2852 fra 1300-tallet står det: *Rithmus guleardi de pilleo furato ab episcopo dato* – som betyr ”Goliard-rim om lue stjålet fra biskopen”. Diktet handler om en goliard som var rasende og fortvilet over å ha mistet en del av kostymet sitt, hevder Gillingham.<sup>399</sup> Ingen steder i diktet står imidlertid betegnelsen *Golias*, *goliardus* eller noe lignende.

Om Gillinghams tolkning får råde ser Geraldts beskrivelse av parasitten *Golias* ut til å ha vært i samme ånd som John av Salisburys advarsel mot *parasti*, *histriones* og *mimi*. For den livsnyttende og ikke spesielt kultiverte underholderen *Golias* fremstår som noe av en motsats til klerkemoralisten Gerald, til den hellige institusjonen som paven og kurien var, og til hvordan kirkens menn skulle være: disiplinerte, høyt utdannede, med stor respekt for paven og kurien, samt flinke til å sette sammen vers.

<sup>396</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 39-41.

<sup>397</sup> William Tydeman, *The Medieval European Stage*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 21-3.

<sup>398</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 35.

<sup>399</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 29-31.

"Goliarden" Gerald?

Gillingham går altså ut fra at Gerald misbilligende, men likevel som en forholdsvis passiv og nøktern tilskuer, kun rapporterte om *Golias*. Mye av det resterende innholdet i *Speculum Ecclesie* er imidlertid langt fra preget av passiv og nøktern rapportering. H. E. Butler skildrer verket som bestående av tilfeldig sammenraskede, livlige, bajasaktige og satiriske scener eller historier.<sup>400</sup> Også i andre verker brukte Gerald gjerne humor og overdreven retorikk, og da spesielt når det gjaldt den pavelige kurie.<sup>401</sup> Om flere deler av *Speculum Ecclesie* og Geraldts forfatterskap og kontekst tas med i betraktningen, åpnes også flere muligheter for hvem Geraldts *Golias* kan ha vært.

Gerald førte en lang kamp for å fremme det walisiske bispedømmet Sankt David. Han ønsket å bli utnevnt som stedets biskop, for slik å heve hjemtrakten opp på erkebiskopnivå. Dette førte til dispuTT med Johan uten land, kortvarig fengsling og to ferder til Roma for å hente pavelig støtte – noe han ikke fikk. Ifølge Gerald i de selvbiografiske verkene *De rebus a se gestis* og *De iure et statu Meneuensis Ecclesie* skyldtes nederlaget at erkebiskopen av Canterbury bestakk pavens legater.<sup>402</sup> I *Speculum Ecclesie*, i kapittelet før passasjen om *Golias*, unnskyldte imidlertid Gerald kurien, men da ved å forklare at grådighet etter gull hadde ligget rotfestet i romerne siden antikken.<sup>403</sup> Rett etter passasjen om *Golias* roste han så den lærde dikteren Marbod av Rennes (ca. 1035-1123) som en stor ordkunstner, og nevnte dennes bitre kamper om biskopdømmet Angers og dårlige behandling i Roma.<sup>404</sup> Til å fordømme linjene *Golias* fremførte, gjenga Gerald likevel svært mye av dem – hele 38 linjer.<sup>405</sup> Det er dermed svært sannsynlig at Geraldts fordømmelse av *Golias* var ironisk ment.

At Gerald var ironisk underbygges av miljøet han ferdedes i. Det engelske hoffet var omgitt av diktere og satirikere som John av Salisbury, Walter av Châtillon, Walter Map og Nigel av Longchamp. Menneskene rundt Gerald var høyt utdannet, de fleste var sekulærgeistlige, noen var av aristokratisk opphav, og ingen tjenestgjorde kun som diktere og satirikere. De var alle tilsatt i offisielle hoffstillinger som skrivere, administratorer, finansrådgivere og prester, og stod i krysspunktet mellom to elitemiljøer: det verdslige aristokratiet og kirkehierarkiet. Konkurransen om begunstigelser både innen kirke og hoff var

<sup>400</sup> H. E. Butler, "Introduction", i *The Autobiography of Gerald of Wales*, 9-32, (Woodbridge: The Boydell Press, 2005), 2.

<sup>401</sup> Butler, "Introduction", 23-4.

<sup>402</sup> Mann, "Giraldus Cambrensis and the Goliards", 33.

<sup>403</sup> Mann, "Giraldus Cambrensis and the Goliards", 35.

<sup>404</sup> Giraldi Cambrensis, *Speculum Ecclesie*, 293.

<sup>405</sup> Giraldi Cambrensis, *Speculum Ecclesie*, 292-3.

hard, og mange følte seg urettferdig behandlet og forbigått av inhabile konkurrenter.<sup>406</sup> Poetisk veltalenhet og vittighet var viktig blant disse menneskene, og som en del av det å ”ta igjen”, angrep de ofte munkeordener og den pavelige kurie for grådighet, hykleri, korrupsjon og hovmod.<sup>407</sup> Det er dermed sannsynlig at linjene *Golias* tok opp ble bifalt av en del av mennesker.

Geralds beskrivelse av *Golias* var samtidig til forveksling lik fortellerstemmene i diktene han siterte. Mann mener forfatteren av *Utar contra vitia* ”shows an irreverent hostility to ecclesiastical authority”,<sup>408</sup> og i *Estuans intrinsecus* presenterte Erkepoeten en *persona* som skamløst nøt livets goder. I tillegg må Gerald også ha hatt kjennskap til andre satiriske dikt, som *A tauro torrida*. Her ble det for eksempel sagt om paven: *libras siciens libros inpignorat* (”tørstende etter penger pantsetter han bøkene”). I *De Rebus a se gestis* presenterte Gerald et lignende ordspill i fortellingen om da han møtte Innocens III. Han skal ha gitt paven seks bøker og sagt: *Praesentant uobis alii libras, sed non libros* (”Andre gir deg penger, jeg gir bøker”). At paven manglet bøker, og dermed lærdhet, var tydelig negativt. Mann argumenterer for at Geralds beskrivelse av *Golias* var et aktivt bidrag til ”goliardisk” satire.<sup>409</sup> Den ironisk fordømmende Gerald sammen med den uærbødige, livsnytende *Golias* minner i hvert fall om hovedpersonene i noen av de foregående tekstene omtalt i dette kapittelet, nemlig den parodiske klerkemoralisten og den ambivalente *persona*.

Samtidig fremstår *Golias* som noe av et skalkeskjul, hvorfra Gerald ”rystet” kunne sitere angrep på pavemakten uten å risikere fordømmelse selv. Likevel kan det stilles spørsmål ved hvor nødvendig det egentlig var for Gerald å maskere kritikk bak navnet til en annen *persona*. I *De nugis curialium* hånte Walter Map cisterciensere og den pavelige kurie for å være korrupte, hyklerske og grådige.<sup>410</sup> Som alle som skrev på latin fremstilte Walter seg her som en *persona*, men som en *persona* med det samme navnet, yrket og sosiale livet som ham selv. Verket ble ikke publisert i Walters levetid, men om noen hadde anklaget ham for pavehat og blasfemi kunne Walter forsvare seg med at skriveriene bare var noe tull han hadde lagt i munnen på den fiktive karakteren ”Walter Map”.<sup>411</sup> Gerald kunne kanskje ha gjort det samme. Som en erkediakon med venner og familie fra både det walisiske og normanniske aristokratiet, var han ikke i en spesielt utsatt posisjon. I *De rebus a se gestis* og *De iure et*

<sup>406</sup> Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, 28-9, 48-7.

<sup>407</sup> Thomson, ”The Satirical Works of Berengar of Poitiers”, 98-9.

<sup>408</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 32.

<sup>409</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 35-6, 38-9.

<sup>410</sup> Map, *De Nugis Curialium*, 95-6.

<sup>411</sup> C. N. L. Brooke, ”Introduction”, i *De Nugis Curialium*, xiii-liv, 2. utg., (Oxford: Clarendon Press, 2002) xlii; og Newman, *Satire of Counsel, Counsel of Satire*, 5, 11-12, 45.



*statu Meneuensis Ecclesiae* kritiserte og latterliggjorde han da også åpent erkebiskopen, kurien og alle typer munkes, spesielt benediktinermunkes fra Cluny, samt enkelte cisterciensere for deres landeiendommer.<sup>412</sup> Øyensynlig ønsket han i *Speculum Ecclesiae* likevel å håne paven og kurien gjennom en *Goliass-persona*.

Kanskje skyldtes dette at det var mye mer risikabelt å kritisere paven enn andre geistlige. Samtidig fremstod den fråtsende, drikkfeldige, lidderlige, skamløse og ikke spesielt kultiverte *Goliass* som motsatsen til hvordan paven og kurien ideelt skulle være – som den hellige institusjonen de var. Det var dermed dypt ironisk at en som *Goliass*, med alle sine moralske feil og mangler, sa ting som kunne oppfattes som moralsk sant. Samtidig mener jeg Gerald ikke bare fremstilte *Goliass* som et motbegrep til paven og hans kurie, men også til klerkemoralisten ”Gerald av Wales”. På det viset fungerte *Goliass* som et satirisk og lekent begrep, som et ”vi”-navn for de som forstod og aksepterte alle lagene i passasjen.

#### *Et kompromiss*

Mann mener Geraldts *Goliass* var en fiktiv *persona*, men om det stemmer sitter vi igjen med spørsmålet om hvor han egentlig kom fra. Hun nøyer seg med å anta at *Goliass*’ navn og personlighet kan ha vært en relativ sen – dvs. rundt år 1200 – utvikling av hva hun kaller ”goliardisk” satire.<sup>413</sup> De første manuskriptene med *Goliass*-tilskrivelser stammer da også fra slutten av 1100-tallet og betegnelsen *Goliass* kan derfor ha vært godt kjent i visse kretser da Gerald skrev passasjen. I tillegg til at Gerald var den første som beskrev *Goliass*, er han imidlertid også den tidligste personen vi vet om som hadde et kjent motiv for å fremstille *Goliass* som en slags ”anti-geistlig” som kritiserte paven. Kanskje Gerald dermed var en av ”*Goliass*-skaperne”.

Gillinghams poenger bør imidlertid ikke avfeies uten videre. At Gerald skrev om *Goliass* i presens og nevnte at han satte sammen vers på en klønete måte var muligens et velutviklet bedragerisk grep, men det kan også ha vært et grep tuftet på noe virkelig. Historiseringen av parasittbetegnelsen og hodeplaggteorien er nemlig så sannsynlige at de må kunne konkurrere med teorien om at *Goliass* var en litterær *persona*.

En siste mulighet angående hvem Geraldts *Goliass* egentlig var, er dermed et kompromiss mellom skuespiller- og *persona*-teoriene. For kanskje Gerald hadde møtt, eller i hvert fall hørt om, et menneske som satte sammen og – på en eller annen måte – fremførte

<sup>412</sup> Gerald av Wales, *The Autobiography of Gerald of Wales*, overs. og red. av H. E. Butler, (Woodbridge: The Boydell Press, 2005) 78-9, 130, 147, 191, 248, 261, 293, 320, 347; og Bartlett, *Gerald of Wales*, 24.

<sup>413</sup> Mann, ”Giraldus Cambrensis and the Goliards”, 31-9; og Mann, ”Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature”, 63-86.

linjer fra satiriske dikt. Kanskje det til og med var Gerald selv, eller venner av ham, som fikk en kalt *Goliath* til å underholde dem med slike sitater. Senere skrev Gerald om denne *Goliath* nettopp for å kritisere paven og kurien, for å kunne gjemme seg bak at ”det var *Goliath* som sa det” og for å kunne briljere med sin parodi på en klerkemoralist. Slik kan *Goliath* både ha vært en reell person, eller i hvert fall grunnet på en reell underholdertype, og likevel ha vært en hendig *persona* for Gerald å støtte seg på.

### ”Dem vi pleide å kalle goliarder”

Matthew Paris står for en av de første benevnelsene av betegnelsen ”goliard”. I det engelske benediktinerklosteret Sankt Albans nedtegnet han i perioden 1225-1247 verket *Chronica majora* – om historien fra skapelsen frem til 1247.<sup>414</sup> Det meste av verket frem til 1235 var avskrift av Roger av Wendovers *Flores historiarum*, men med en del tillegg fra Matthew.<sup>415</sup> Noe av det han forfattet var en beskrivelse av den parisiske universitetsstreiken i 1229. Og herunder nevntes: ”dem vi pleide å kalle goliarder”.<sup>416</sup>

Goliarder og lignende betegnelser nevntes også i konsilstatutter forfattet tidligere på 1200-tallet enn 1235. Slike lovparagrafer er imidlertid en annen type kilde enn historieverket *Chronica majora*, og hele neste kapittel er viet statuttene og deres noe utydelige kontekst. Riktignok kan Matthew ha fått betegnelsen ”goliard” fra statuttene, men i motsetning til konsildeltagerne satte han goliardene tydelig i sammenheng med en kjent hendelse.

### Kort resymé

Opptakten til universitetsstreiken fant sted rett før askeonsdagen i 1229, da noen studenter og byboere kom i klammeri med hverandre på en kro i Saint-Michele. Neste dag returnerte flere studenter til stedet og angrep og såret både kvinner og menn. Byboerne klaget til biskopen i Paris, og til den pavelige legaten Romano Frangipani, som fra før av var fiendtlig innstilt ovenfor universitetet. Legaten hadde stor innflytelse over den franske kronen, det vil si over enkedronning Blanka av Castilla. Studentene og mesterne hadde av den avdøde Filip II August fått en del beskyttelse mot sekulære represalier. Likevel godkjente dronningen et gjengjeldelsesangrep fra byens politimyndighet og innbyggere. Resultat var at uskyldige studenter ble angrepet, hvorav to døde. Universitetsmesterne protesterte mot dronningens brudd på tradisjonen, men ble overhørt. Dermed bestemte de seg for å forlate byen, hvorpå

<sup>414</sup> Vaughan, *Matthew Paris*, 1-2.

<sup>415</sup> Luard, ”Preface”, (1876) xxi.

<sup>416</sup> Matthew Paris, *Chronica Majora*, 168. Min oversettelse og klamme.

studentene og byens inntekter knyttet til universitetsdriften- og livet også forsvant. To år senere, da Gregor IX grep inn på vegne av mesterne og studentene og de ble lovet beskyttelse og egne rettigheter, vendte de tilbake til Paris.<sup>417</sup>

Det var under avreisen fra Paris at goliardene brått dukket opp i *Chronica majora*. Klerkene som dro fra Paris kalte, ifølge Matthew, båndet mellom dronning Blanka og legaten for *infamem concordiam*,<sup>418</sup> "skammelig samkvem", det vil si seksuelt. Deretter fortsatte han:

*Recedentium autem quidam famuli, vel mancipia, vel illi quos solemus goliardenses appellare, versus ridiculos componebant dicentes: 'Heu morimur strati, vincti, mersi, spoliati;/ Mentula legati nos facit ista pati'. Quidam autem honestior versificator per apostrofam, id est, informationem personæ, ut si loqueretur urbs Parisius clero sub planctu, ait: Clere, tremisco metu, quia vis contempnere me tu;/ Perfundor fletu, mea dampna fleo, tua fle tu.*<sup>419</sup>

Sitatet forteller at noen i familien til de som dro, eller "dem vi pleide å kalle goliarder", komponerte latterlige vers hvor de beskyldte legatens kjønnsorgan for å ha forvoldt deres ulykke. Etter dem trådte noen bedre versemakerer frem med dikt: "Ye clergy I tremble with fearing;/ You are too proud to give me a hearing;/ I am thoroughly drenched with crying,/ We are each for his own losses sighing".<sup>420</sup>

#### *Familiære goliarder*

Matthews goliarder komponerte altså vers. Her har vi dermed en kilde som kan tolkes dit hen at goliardene faktisk var diktere. Imidlertid skrev de i så fall en annen type vers enn hva de bedre versemakerne stod for. Det var altså en motsetning mellom de to ulike versemakerne som handlet om dyktighet og moral. Ut fra innholdet i diktet til "de bedre" er det nærliggende å tro at de kanskje var klerkene selv. Uansett er det tydelig at de tidligere goliardene og de bedre versemakerne var på samme side som skolarene. Hvorfor var det da nødvendig for Matthew å få fram en motsetning mellom versemakerne?

Spencer E. Young hevder det var klerkene selv som fremsatte "Goliardic verse".<sup>421</sup> Imidlertid står det i kilden at det var noen i klerkenes *famuli*, som pleide å kalles "goliarder", som komponerte de uanstendige versene. Siden det var snakk om klerker, altså sekundærgeistlige, er det nærliggende å tro at det var ikke var noen i deres biologiske familie det dreide seg om. Wright mente de var tjenere,<sup>422</sup> og vanligvis indikerte skrivemåten *famuli*

<sup>417</sup> Spencer E. Young, "Consilio Hominum Nostrorum", i *History of Universities*, vol. XXII/I (2007), 8-9.

<sup>418</sup> Matthew Paris, *Chronica Majora*, 168.

<sup>419</sup> Matthew Paris, *Chronica Majora*, 168-9.

<sup>420</sup> Matthew Paris, *Chronica Majora*, i *Roger of Wendover's Flowers of History*, 518-9.

<sup>421</sup> Young, "Consilio Hominum Nostrorum", 8, 17n42.

<sup>422</sup> Thomas Wright, *A History of Caricature and Grotesque in Literature and Art*, (London: Virtue Brothers Co., 1865) 162.

tjenerskap. Gillingham på sin side mener Matthew skrev om en skuespillertrupp av goliarder.<sup>423</sup> Det er ikke utenkelig at skuespillere kunne ha vært en del av velstående mesteres hushold. Men hvorfor ble ikke lenger goliardene kalt det de pleide? Om de var tjenere eller skuespillere kan navnene på dem godt bare ha skiftet. Imidlertid er det også sannsynlig at det var goliardenes sosiale status som hadde skiftet. I en *famuli* kunne det også være lærlinger, som unge studenter. Matthew kalte altså ikke klerkene for ”goliarder”, men kanskje kalte han noen som snart skulle bli som dem det.

Henry Richards Luard mente at skjønt Englands historie var den mest prominente hos Matthew, kunne verket også anses som en primærkilde til fransk historie.<sup>424</sup> Kanskje det da var goliarder i Frankrike på Matthews tid? I unge år studerte Matthew ved Sankt Albans skole, som også var åpen for gutter som ikke planla å bli munk, men tilnavnet *Parisiensis* kan ha henspelt på at han var fransk eller hadde studert i Paris. Imidlertid er det ingen kilder som bekrefter eller avkrefter en forbindelse til Frankrike. Richard Vaughan skriver dessuten at *Parisensis* var et vanlig engelsk etternavn på 1200-tallet.<sup>425</sup> Hovedkilden for Matthews beskrivelse av hendelsen var trolig mestere og tidligere studenter som hadde forlatt Paris og dratt til England på grunn av streiken – mange av disse var også engelske.<sup>426</sup> Matthew kan ha forfattet passasjen om streiken senest 19 år etter hendelsen,<sup>427</sup> men hans tids historikere var i hvert fall ment å reportere fakta like korrekt som skriftende var ment å bekjenne sine synder.<sup>428</sup> Som Björn Weiler skriver har moderne forskere imidlertid ofte ikke tatt med i betraktningen at Matthew var en munk som valgte og redigerte informasjon for å nå høyere sannhet.<sup>429</sup> Denne sannheten kan ha vært farget av det faktum at Matthew var svært lite begeistret for Blanka av Castilla,<sup>430</sup> og han gikk han heller ikke av veien for å fremme kritikk og spydigheter mot pavens og kuriens grådighet.<sup>431</sup> Matthew var dermed trolig på mesterne og studentenes side, og betegnelsen ”goliard” var ikke nødvendigvis noe han hadde snappet opp i forbindelse med Frankrike.

Matthews omtale av universitetsstreiken og goliardene var en tilføyelse til hva Roger av Wendover hadde forfattet om konflikten mellom Gregor IX og den bannlyste Fredrik II, hvor noe av handlingen også var lagt til askeonsdag. Roger gjenga i sammenheng med at

---

<sup>423</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 33.

<sup>424</sup> Luard, ”Preface”, (1876) xii.

<sup>425</sup> Vaughan, *Matthew Paris*, 1.

<sup>426</sup> Young, *Consilio Hominum Nostrorum*, 11, 17n38.

<sup>427</sup> Vaughan, *Matthew Paris*, 1-2.

<sup>428</sup> Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 167.

<sup>429</sup> Björn Weiler, ”Matthew Paris and the writing of history”, i *Journal of Medieval History*, 35 (2009), 257.

<sup>430</sup> Young, *Consilio Hominum Nostrorum*, 8.

<sup>431</sup> Luard, ”Preface”, (1876) xi.

paven støttet krig mot keiseren, et brev av en hertug Thomas. Her stod det blant annet: ”especially the clergy wonder by what advice and with what conscience the Roman pontiff can do such things, and make war against Christians”.<sup>432</sup> Matthew kjente altså til sterke motsyn på paven. Weiler argumenter for at mye av hva Matthew skrev hang sammen på en svært overveid måte.<sup>433</sup> Kanskje Matthew nevnte goliardene fordi han forbandt dem med motsatser til paven og folk assosiert med ham? Uansett kalte han goliardenes vers *ridiculos*, men siterte dem like fullt. Deretter presenterte han en mer moralsk klagesang som kontrast, for å fortelle hvordan versemakere ”egentlig” skulle være. Matthew tangerte dermed rollen som seriøs klerkemoralist.

Benediktinerklosteret Sankt Albans var langt fra avsondret fra verden, heller lå det i hjertet av viktige begivenheter. Matthew kjente mange av de største navnene i sin tid. Blant annet brevvekslet han med kong Håkon og ble økonomisk beskytter for et norsk kloster – en rolle han også sterkt overdrev. Ellers brevvekslet han med abbeder, biskoper, pavelige legater, aristokrater og sendebud fra andre lands hoff, samt hadde Henrik III på besøk i klosteret flere ganger. Matthew fikk til og med gaver av kongen, og trolig fikk han informasjon om enkelte saker i *Chronica majora* av monarken selv, eller av noen som stod denne nær.<sup>434</sup> I likhet med Abelard, Erkepoeten, Walter av Châtillon og Gerald av Wales måtte Matthew dermed forholde seg til flere forskjellige institusjoner, som kongelige, aristokratiske og biskopers hoff, klostre og den pavelige kurie. Til forskjell fra enkelte andre klarte han imidlertid å holde seg inne med dem det lønte seg med.

## Oppsummering

Til forskjell fra hva flere forskere har hevdet, er det tvilsomt om Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillon skrev i en sjanger som i samtiden ble knyttet til *Golias*, *goliardus* eller lignende betegnelser. Det er svært usikkert om ”biskop Golias” hadde noe med narrenes fest å gjøre, og det virker ikke som om det var nødvendig for de navngitte dikterne og forfatteren av *A tauro torrida* å operere med *Golias* som pseudonym eller *persona*. Den lekne tonen i flere dikt og tekster skrevet av folk med bakgrunn fra skolene, opptrer også i verker som til nød kan kalles ”vagantdikt”. Det betyr ikke at dikt som inneholdt *gyrovagus* og lignende betegnelser og dikt med *Golias*-tilskrivelser var det samme. Ved å være klar på bruken av disse betegnelsene blir også konteksten rundt dem mindre forvirrende. Dikterne bak

<sup>432</sup> Roger av Wendover, *Roger of Wendover's Flowers of History*, vol. II, (London: Henry G. Bohn, 1849) 517-19n; og Luard, “Preface”, (1876) xxi.

<sup>433</sup> Weiler, *Matthew Paris on the writing of history*, 254-78.

<sup>434</sup> Luard, “Preface”, (1876) xiii-viv; og Vaughan, *Matthew Paris*, 4-6, 11-8.

førstnevnte verker ble ikke kalt ”vaganter” i samtiden. Det eneste som er sikkert når det gjelder dikt med *Golias*-tilskrivelser er at noen i de påfølgende generasjonene satte dem på dikt.

Den første beskrivelsen av *Golias* vi i dag har er preget av at forfatteren Gerald av Wales var i et spenningsforhold mellom ulike institusjoner. Da Matthew Paris noen tiår senere nevnte goliarder var han i et lignende spenningsforhold. For både Gerald og Matthew hadde en form for skoleutdanning, var del av nettverket til andre høygeistlige, til aristokrater, kongelige og deres hoff. Begge nevnte *Golias* og goliardene i sammenheng med noe de knyttet til skam og det å ikke være gode versemakere. Samtidig fikk de gjennom dem fram poenger mot paven eller noen i pavens tjeneste. Gerald var nok imidlertid i enda større grad enn Matthew omgitt av folk som anvendte og forstod ulike nivåer av satire, og som dro veksel på litteratur og tankesett fra skolebakgrunnen i konkurranserettede miljøer som hoffet. Derfor kunne han være *ironisk* idet han tok på seg en klerkemoralists *persona*. Det er usikkert hvor kjent *Golias* var på Geraldts tid, men *Golias* spilte åpenbart en rolle i det å vise hvor sofistisert Gerald var. For Gerald trakk inn motsatsen til den ideelle paven for å kritisere den reelle paven. Til forskjell fra Gerald hadde Matthew derimot et anstrøk av seriøs klerkemoralist både i fremstillingen av skolarenes urettferdige skjebne, og i fremstillingen av goliardene. Sistnevnte ser det ut til at Matthew forstod som noe han og klerkene var ”bedre enn”, både når det gjaldt status og når det gjaldt forståelse for hva som konstituerte gode dikt.

Det eneste generelle jeg her kan konkludere med om *Golias*, goliardus og lignende betegnelser knyttet til dikt, er dermed at de trolig hadde noe med segmenter ved lærde nettverk av studenter og geistlige byråkrater og kongelige klerker å gjøre. Disse brukte satire, klassisk litteratur, poesi og veltalenhet for å danne en indre identitet i opposisjon mot paver og andre kirkelige autoriteter som de oppfattet som korrupte og hyklerske.

## Kapittel 5

### Fordømmende konsiler

*Yet it is the image of the Goliards as the clerici ribaldi which so strongly impressed a later generation – that generation which, in issuing its official condemnations of those clerics who let their tonsures grow out and wander from place to place without fixed duties, would on occasion designate them as goliardi, or the familia Goliae. Such an image is not, therefore, merely an illusion created by faulty modern scholarship, but a medieval fiction of great fertility.*<sup>435</sup>

Slik forklarer Mann hvordan goliardene og *familia Goliae* kunne opptre i 1200-tallets konsilstatutter. I likhet med andre forskere som hevder goliardene var litterære konstruksjoner, henter hun hovedsakelig argumentene fra egne diktfortolkninger – konsilstatuttene undersøkes knapt.<sup>436</sup> Det virker besynderlig at konsilene fordømte en gruppe som ikke eksisterte. De andre gruppene konsilene fordømte sammen med goliardene – som vandrende skolarer, *joculatores* og innmatselgere – var da virkelige? Gillingham tolker goliardenes plassering med slike grupper som at de var en reell gruppe.<sup>437</sup> I likhet med andre som oppfatter goliardene som virkelige, er han imidlertid ikke nevneverdig kildekritisk i bruken av statuttene.<sup>438</sup>

I innledningen spurte jeg om *Golias* og goliardene hadde en forbindelse med sosial identitet, selvforståelsen til en ny type lærde, i et spenningsforhold mellom ulike institusjoner. Dette kapittelet er en delundersøkelse av den problemstillingen. Jeg analyserer hvilke andre grupper, hvilke aktiviteter og hvilke motbegreper hvert konsil knyttet goliardene til. Hypotesen er at konsilstatuttene kan gi et annerledes eller utfyllende bilde av motbegrepene *Golias* og goliard.

I den vesteuropeiske middelalderen eksisterte det to typer konsiler: Det var pavens store konsiler hvor høygeistlighetens mektigste menn diskuterte og dømte i saker som var ment å angå hele kristenheten. Og det var erkebiskopenes provinskonsiler. På 1200-tallet var kirkens dogmer ganske fastsatt og skulle nå settes ut i det daglige liv – århundret var derfor provinskonsilenes gullalder. Sakene de tok opp dreide seg mest om doktrine og disiplin blant kirkens menn i området, altså ikke så mye om hvordan stedets lekfolk skulle oppføre seg. Høygeistligheten påla da den lavere geistligheten bestemmelser, men sistnevnte kunne også fortelle om problemer de mente burde korrigeres. Under provinskonsilene ble det dermed utvekslet informasjon mellom

---

<sup>435</sup> Mann, "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature", 63.

<sup>436</sup> Mann, "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature", 63-86; Godman, "The World of the Archpoet", 117, 144, 155; og Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 65-109.

<sup>437</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 32-3.

<sup>438</sup> Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, 34-5; Whicher, *The Goliard Poets*, 3-4; og Zeydel, "Vagantes, Goliardi, Joculatores", 42-6.

sogn, bispeseter, erkebispeseter, og mellom ulike lag av geistlige. Provinskonsilene tjente også til å etablere nye biskoper, og det tok seg godt ut for både nye og gamle geistlige å fordømme ting.<sup>439</sup> Statuttene som fordømte goliardene og *familia Goliae*, henholdsvis syv og to, var fra slike provinskonsiler.<sup>440</sup>

Bestemmelser dukker som regel opp i lovverk fordi de adresserer faktiske problemer. Men å bruke lover som historiske kilder er ikke uten fallgruver. Lover er nemlig normative: De forteller noe om hvordan lovgiverne mente ting var, og hvordan de ideelt skulle være. De forteller ikke nødvendigvis om hvordan ting *egentlig* var. Gillingham og som følger under, Zeydel, leser likevel statuttene hovedsaklig som beretninger om hva goliardene var. Imidlertid står det mye rart i middelalderens konsilstatutter. En del av dem omtaler ting vi, i hvert fall i dag, ikke anser som virkelig. Kristenrettene i landskapslovene, nedskrevet på 1100-tallet, går trolig influert av Augustins antropologi, for eksempel hardt ut mot folk med selhode.<sup>441</sup> Poenget er at statutter om mystiske individer *kan* reflektere rykter, rykter som har skapt moralsk indignasjon blant konsildeltagere, derav forordninger for å være på ”den sikre siden” om de syndige skapningene plutselig skulle dukke opp. Istedenfor å lese statuttene hovedsakelig som beretninger, er det derfor sikrere å lese statuttene i større grad som levninger, altså som vitnesbyrd over hva *konsildeltagerne* mente goliardene og *familia Goliae* var.

### Syngende vandringsmenn

I 1227 skal provinskonsilet i det tyske erkebispesetet Trier ha sett seg nødt til å forby syngende goliarder i gudstjenesten. Det er muligens den tidligste konsilbenevnelsen av ”goliarder” vi i dag kjenner. I statutten står det at: ”prester skal ikke la landstrykere, vandrende skolarer eller goliarder synge vers under *Sanctus* og *Agnus Dei* eller under andre steder i messen.”<sup>442</sup> Ved konsilet i Trier i 1277 ble bestemmelsen gjentatt.<sup>443</sup> Ifølge flere forskere var årstallet ”1227” for konsilet i Trier imidlertid en skrivefeil, de mener det isteden

<sup>439</sup> Avril, ”Provincial Councils”, 1196; Adam Jeffrey Davis, *The Holy Bureaucrat*, (Cornell: Cornell University Press, 2006) 125; og John Meyendorf, ”Councils”, i *Dictionary of the Middle Ages*: 3, red. av Joseph Strayer, 627-32, (New York: Charles Scribners’s Sons, 1983) 627.

<sup>440</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 283-92.

<sup>441</sup> Bjørn Bandlien, *Man or Monster?* (Oslo: Acta Humanoria, 2005) 172-3.

<sup>442</sup> *Item praecipimus ut omnes sacerdotes non permittant trutannos et alios vagos scholars aut goliardos cantare versus super Sanctus et Agnus Dei aut alias in missis vel in divinis officiis.* (Provinskonsilet i Trier i 1227, paragraf ix., i Mansi, xxiii. 33., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 283. Min oversettelse.)

<sup>443</sup> Konsilet i Trier i 1277, paragraf 94., i Mansi, xxiv. 201., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 287.



skulle stått “1277”.<sup>444</sup> I så fall var ikke syngende goliarder noe problem for vesttyske geistlige i de første tiårene av 1200-tallet.

Konsildeltagerne ser ut til å ha reagert hardt mot goliardene: De fikk ikke delta i den syngende lovprisningen av Gud, og ble da i visse deler av gudstjenesten utestengt fra det geistlige fellesskapet. Whicher mente goliardene derfor var opprørske klerker som under messen med vilje sang feil.<sup>445</sup> I så fall oppfattet konsildeltagerne goliardene som motbegreper til, selvfølgelig, de *lydige* klerkene. Imidlertid skrev de ikke eksplisitt i statuttene at goliardene var opprørske klerker, eller at de med vilje sang feil.

Det de eksplisitt faktisk gjorde var å ramse opp goliardene sammen med landstrykere og vandrende skolarer – altså grupper konsildeltagerne mente vandret uten mål og mening. Kanskje goliardene i likhet med landstrykerne og de vandrende skolarene dermed ble situert som motbegreper til stedfaste geistlige. Denne statuttene fra konsilet i Trier er da også blitt tatt til inntekt for påstanden om at goliarder og vaganter var de samme vandrende klerkene. Zeydel mener imidlertid konsildeltagerne i Trier isteden *skilte* mellom goliarder og *vagi*.<sup>446</sup> Det kan gi mening, for hvorfor nevne samme gruppe ved to forskjellige navn? Konsildeltagerne oppfattet i så fall landstrykerne, goliardene og de vandrende skolarene som noe ulike grupper.

Zeydel har sammenlignet straffene og ordbruken mot vaganter, goliarder og *joculatores* i konsilstatutter som spenner over tiden fra år 684 til år 1289.<sup>447</sup> Hva han mener å ha funnet ut, er at konsilene reagerte langt hardere mot de to sistnevnte gruppene. Dette skillet, hevder han, bekrefter at goliardene var en egen gruppe klerker som var – eller stod i fare for å bli – ekskommunisert fra kirken, og som derfor hadde lavere sosial status enn vagantene. Ifølge Zeydel var goliardene trolig fattige, kanskje studenter, som i motsetning til vagantene ikke fant seg beskyttende patroner, og derfor måtte proklamere sine dikt mer offentlig.<sup>448</sup> Imidlertid, konsildeltagerne i Trier var de eneste som nevnte goliarder og vandrende skolarer i samme statutt. Siden konsilene var på lokalplanet og kronologisk svært langt fra hverandre, kan hver og en av dem ha hatt noe forskjellige syn på hva vaganter og goliarder var.

Som vist i forrige kapittel er det diskutabelt om goliardene og vagantene var diktere. Konsildeltagerne i Trier kalte ikke goliardene og de vandrende skolarene for *vates*, *trouveres* (”trubadurer”) eller noen annen betegnelse som kunne referere til versemakere. Samtidig ble de

<sup>444</sup> Paul B. Pixton, *The German Episcopacy and the Implementations of the Decrees of the Fourth Lateran Council, 1216-1245*, (Leiden: E. J. Brill, 1995) 356.

<sup>445</sup> Whicher, *The Goliard Poets*, 5.

<sup>446</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 33n97; og Zeydel, ”Vagantes, Goliardi, Joculatores”, 43.

<sup>447</sup> Fra konsilet i Mainz i 813 til konsilet i Cahors, Rodez og Toul i 1289. (Zeydel, ”Vagantes, Goliardi, Joculatores”, 43-4.)

<sup>448</sup> Zeydel, ”Vagantes, Goliardi, Joculatores”, 44-5.

her knyttet til en aktivitet beslektet med diktning – sang. Eller rettere, forbud mot sang. Goliardene, sammen med landstrykerne og de vandrende skolarene, ble dermed situert som motbegreper til de geistlige som *skulle* få synge i kirken. For Trierstatuttene var egentlig ikke så mye rettet mot landstrykerne, goliardene eller de vandrende skolarene. De var først og fremst rettet mot den fjerde nevnte gruppen: prestene. Det var prestene som ikke skulle la dem synge. Om de likevel gjorde det, var det prestene som var de skyldige. Konsildeltagerne betraktet dermed ikke nødvendigvis goliardene som ulydige klerker, men syngingen deres kunne åpenbart føre til ulydige prester.

Hvorfor var da det å la dem synge ulydig? I Paris rundt slutten av 1100-tallet blomstret polyfonisk sang i Notre-Dame, og kirken hadde knyttet til seg en gruppe klerker som komponerte og fremførte dikt og musikk. Teologen Robert av Courson (ca. 1160/70-1219) var den første til å polemisere om det var riktig at mesterne i polyfoni leide ut tjenestene sine til prester. Han forbød mesterne å hengi seg til skamløst og jålete materiale som kunne korrumpere unge og utrente hoder, og hevdet geistlige som bekostet musikken for å kunne blære seg, bedrev simoni. Om den polyfoniske sangen var nøktern og kun fremførtes på helligdager var det imidlertid mulig for mesterne å leie ut tjenestene sine.<sup>449</sup> Utover 1200-tallet spredte polyfonisk sang seg til resten av Europas universitetsbyer. Konsilet i Trier *kan* dermed ha forbundet goliardenes synging med prester som brasket seg med skamløs og jålete musikk.

### *Goliardi og familia Goliae* – hipp som happ?

Konsilet i Château i Gonthier nordvest i Frankrike, slo i 1231 fast at: ”rebelske klerker, spesielt de som kalles *goliardi*, skal biskopen og andre prelater advare”.<sup>450</sup> Samme år bestemte konsilet i den nordfranske byen Rouen at: ”rebelske klerker, spesielt de som på folkemunne blir kalt *familia Goliae*, skal beordres av sin biskop, erkediakon og diakon, til å bli klippet eller til og med barbert, slik at de ikke lenger er i besittelse av klerketonsuren”.<sup>451</sup> Konsilet i Sens i 1239 gjentok trolig denne bestemmelsen fra Rouen.

Ordlyden i konsilstatuttene fra Château i Gonthier og Rouen var svært lik hverandre, og betegnelsene *goliardi* og *familia Goliae* ligner hverandre. Det er dermed sannsynlig at disse

<sup>449</sup> John Baldwin, ”The Image of the Jongleur in Northern France Around 1200”, i *Speculum*, 72 (1997), 644-5.

<sup>450</sup> *Item in concilio provinciali statuimus quod clerici ribaldi, maxime que Goliardi nuncupantur, per episcopos et alios prelatos praecipiantur.* Konsilet i Château Gonthier i 1231, paragraf xxi., i Mansi, xxiii. 237., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 283.) Min oversettelse.

<sup>451</sup> *Statuimus quod clerici ribaudi, maxime qui dicuntur de familia Goliae, per episcopos, archidiaconos, officiales et decanos Christianitatis tonderi praecipiantur, vel etiam radi, ita quod eis tonsura non remaneat clericalis.* Konsilet i Rouen i 1231, paragraf viii., i Mansi, xiii. 215., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 283. Min oversettelse.

konsilene betraktet *goliardi* og *familia Goliae* som samme gruppe. Rigg mener imidlertid de ulike navnene indikerte en forskjell.<sup>452</sup> Konsilene i Château i Gonthier og Rouen fant begge sted i Nord-Frankrike samme år. Trolig har en del av de geistlige kjent hverandre, hatt kontakt og muligens utvekslet konsilbestemmelser – kanskje om *goliardi* og *familia Goliae*. Om konsilene betraktet disse som samme gruppe virker det i så fall merkelig at de kalte dem ved forskjellige navn.

Ut fra hva Waddell gjenga av statuttene, ser det dessuten ut til at konsilet i Château i Gonthier og konsilet i Rouen påbød forskjellig type refs for *goliardi* og *familia Goliae*. Førstnevnte skulle bare advares. Sistnevnte risikerte å støtes ut av de geistlige rekker. (Statutten fra konsilene i Cahores, Rodez, og Toul fra 1289, som følger nedenunder, påbød imidlertid goliardene samme straff som *familia Goliae* i Rouen.) Straffeforskjellene kan dermed indikere en forskjell på gruppene. Det er altså mulig at de to konsilene oppfattet *goliardi* og *familia Goliae* som noe ulike grupper. Imidlertid ville det vel da vært nærliggende å nevne begge gruppene i sitt konsils statutter? Kanskje er det sannsynlig at konsilet Château i Gonthier og konsilet i Rouen hadde noe forskjellige meninger om hvor alvorlig det var å være *goliardi* eller *familia Goliae*, men at fenomenet det var snakk om var det samme.

Fenomenet var bare kjent under forskjellige navn. Konsilet i Rouen kjente navnet *familia Goliae* fra ”folkemunne”, og konsilet i Château i Gonthier skrev ”de som kalles *goliardi*”. Dette var altså ikke betegnelser konsilene var så godt kjent med selv. I motsetning til de andre konsilene knyttet de heller ikke *goliardi* og *familia Goliae* til andre grupper eller til noen aktivitet – med mindre de med *ribaldi* mente ”landstrykere”. Hovedsakelig virker det som om konsilene i 1231, og derfor trolig konsilet i 1239, ikke hadde helt klart for seg hva de egentlig mente med betegnelse *goliardi* og *familia Goliae*.

Med unntak av én ting. De situerte *goliardi* og *familia Goliae* som motbegreper til samme gruppe – de lydige klerkene. Faktisk var konsilet i Rouen og konsilet i Château i Gonthier de eneste konsilene som eksplisitt kalte goliardene for ”klerker”. Som følger under var de andre konsilene mest opptatt av at klerker ikke skulle være del av gruppen ”goliarder”.

## Uærlige penger og verdslige gleder

Konsilet i Liège i 1287 listet goliardene opp i et noe blandet selskap:

Vi forbyr klerker å delta i skamløse affærer og uærlige aktiviteter som ikke er passende for klerker, som ... pengeutlån, kjøtthandel, ullvasking, skomaking og veving. Heller ikke er det passende for klerker å være:

<sup>452</sup> Rigg, “Golias and other Pseudonyms”, 68n21, 83, 83n75.

skuespillere, *joculatores*, dansere, sekulære skogsforvaltere, goliarder, *thelonarii* [?], massører, innmatselgere, møllere. Om noen klerker utøver slikt arbeid, må de straffes av sin prelat.<sup>453</sup>

Skjønt konsilet altså satte goliardene i sammenheng med svært forskjellige grupper, fantes det likevel noen fellesnevnerne. Motbegrepene ”skamløse” og ”uærlige” i sammenheng med klerker kan peke mot hvilke.

Drev man med pengeutlån var det nærliggende å også ta renter. Bare jødene og noen få andre grupper, som tempelridderne med sin kompliserte bruk av smutthull i loven, kunne drive med slikt utlån. I denne aktiviteten lå nemlig muligheten for å utnytte andres ulykke latent. Pengeutlån mot renter var ifølge Bibelen derfor forbudt for *alle* kristne. Møllere var også forbundet med uærlige penger i det de hadde muligheten til å snyte på vekta. Rødt kjøtt, i motsetning til fisk, var av de tidligste kristne forbundet med fråtseri og dekadanse. I middelalderen var det å selge kjøtt greit nok for vanlige slaktere, men for geistlige som helst ikke skulle spise noe særlig av det, var det en svært upassende aktivitet. Når det gjaldt innmat bestod den gjerne av en del blod, noe man ifølge gamle testamentet ikke skulle få i seg. I likhet med i dag kunne pølsens egentlig innhold i tillegg være et mysterium. Innmatsalg var altså et urent yrke med god mulighet for løgn.

Skogsforvalterens jobb bestod i stor grad av å ha oversikt over viltet og å legge til rette for jakt med hest, hund og fugl for skogens eier. En bonus ved yrket var at forvalteren ofte fikk jakte selv. Jakt var imidlertid en verdslig forlystelse for aristokratiet, og ikke noe geistlige skulle bedrive. Aktivitetene ullvasking, skomaking og veving kan på en måte også knyttes til arbeid for aristokratiet, idet de alle kan forbindes med luksuriøse antrekk. Men fine klær nørte ikke bare opp under lekfolks forfengelighet, også mange geistlige likte å ta seg godt ut. Det skulle de ikke. Derav tonsuren og alle forbudene i høymiddelalderens kirkerett mot at geistlige brukte snabelsko og andre dyre moteplagg.

Konsilene var generelt negative til folk som underholdt – spesielt når underholdningen ikke tjente annen hensikt enn forlystelsens. Likevel var underholdere populære både ved aristokraters og biskopers hoff. Ofte var grensene mellom festing og skuespill også flytende. For teologene var den eneste akseptable underholdningen derfor gjennomsyret av moralsk didaktikk. Hvis ikke ledet gruppene av skuespillere, dansere og *joculatores* publikum lett på avveie, til verdslig sanselighet og lidenskap. Om de på en eller annen måte rettet fokus mot kroppen, altså brukte den til å underholde med – som i hvert fall dansere ikke kunne unngå å gjøre – var de

<sup>453</sup> *Item prohibemus, ne clerici exercent negotia turpia, et officia inhonesta, quae non decent celricos, qualia sunt haec ... officium cambitoris, carnificis, tabernarii, procenetae, fullonis, sutoris, textoris, nec sint histriones, joculatores, ballivi, forestarii sacularres, goliardi, theolonarii, unguentarii, triparii, molendinarii. Si vero clerici aliqui official talia exercuerint, a suo prelate super hoc puniantur.* Statutt fra synoden i Liège i 1287, paragraf xii. 5., i Mansi, xxiv. 910, 911., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 289-90. Min oversettelse.

ekstra ille.<sup>454</sup> I likhet med vagantene ble underholdere oppfattet som ustadige, slik tilfellet var med Abelard da han ble kalt *joculatore* i en negativ valør. Mange middelalderlige kirkestatuer av Jesus og helgenene trækker da også seirende på slike skamløse underholdningsartister.<sup>455</sup> Gitt sin kontakt med kropper må konsilet i Liège ha betraktet massørene på lignende vis.

Mange av gruppene goliardene ble plassert sammen med i denne statuten kunne knyttes til pengearbeid – da penger tjent på skamløst og uærlig vis. Men det å jobbe for mammon var uansett en motsats til det å tjene Gud. Mange av gruppene forsynte også, på skamløst vis, folk med gourmetiske, forfengelige, sensuelle gleder – i motsetning til Gudsord om måtehold, kyskhets og ydmykhet. Forsyningene av penger, mat, jakt, klær og underholdning kunne samlet sett igjen peke mot én spesiell gruppe, nemlig aristokrater og verdslige biskoper. Skjønt klerkene statuten var rettet mot ikke eksplisitt kaltes ”geistlige ved hoff”, virker det dermed mulig at konsilet hadde blant andre slike i tankene. Og skjønt det er uklart akkurat hva det var med goliardene konsilet i Liège oppfattet som skamløst og uærlig, virker det dermed mulig at konsilet også situerte dem som motsatser til hva de verdige og ærlige geistlige egentlig skulle holde på med – for eksempel ved hoffet.

### Ærekrenkende underholdere

Der konsilet i Liège plasserte goliardene sammen med øyensynlig svært forskjellige grupper, plasserte konsilene i de sørfranske byene Cahores, Rodez, og Toul i 1289 goliardene sammen med grupper som lignet hverandre:

Ingen klerker skal være *joculatores*, goliarder eller klovner. Om de gjennom et år skal utøve slike ærekrenkende aktiviteter skal de strippest for sine klerkelige privilegier. [...] Det samme gjelder om de ikke stopper med aktivitetene til goliarder eller skuespillere løpet av et år eller kortere tid, og etter tre advarsler.<sup>456</sup>

For disse konsilene virket det altså naturlig å liste goliardene opp med kun underholdere, da *joculatores*, klovner og skuespillere. I krøniken til Sankt Denis, *Grandes chroniques*, fra slutten av 1200-tallet ble *goliardois* også klassifisert sammen med *jugleor*, det franske navnet

<sup>454</sup> Daniels, *From Joungeleur to Minstrel*, 11, 14; og Tydeman, ”An Introduction to Medieval English Theatre”, 10, 44.

<sup>455</sup> Jan Svanberg, ”Obscene and Blasphemous Motifs in Swedish Medieval Art”, i *Master Golyas and Sweden*, red. av Olle Ferm, 453-84, (Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997).

<sup>456</sup> *Item praecipimus quod clerici non sint joculatores, goliardi, seu bufones, declarantes quod si per annum illam artem diffamatoriam exercuerint omni privilegio ecclesiastico sunt nudati (...) Item si in goliardia, vel histrionatu per annum fuerint vel breviori tempore, et ter moniti non desistunt.* Statutter fra konsilene i Cahores, Rodez, og Toul i 1289, i Mansi, xxiv. 1017, 1019., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 290. Min oversettelse. Min klamme.

på *joculatores*, samt med *enchanteor* – sangere.<sup>457</sup> Men klerker skulle som sagt ikke ha noe særlig med underholdningsgrupper å gjøre.

Manuskriptilluminasjoner fra 1200-tallet viser da også tydelig forskjell på klerker og *joculatores*. Klerkene ble portrettert gjennom akademiske klær og skrivesaker – *joculatores* som laverestående fremførere, syngende og spillende på instrumenter. I mange byer oversteg imidlertid antallet klerker de offisielle jobbmulighetene. Mange anvendte derfor det de hadde lært om musikk gjennom utdannelsen, til å opptre som sangere og musikere.<sup>458</sup> I Nord-Frankrike på 1200-tallet, i byen Arras, dannet trubadurer og *joungleurs* til og med et eget laug. Oppfattelsen av å være lærde klerker var en viktig del av deres selvforståelse, og i laugets segl ble dette poengtert ved inskripsjoner på både talespråket og latin. Lauget var dermed en organisasjon av fremførere som komponerte og sang på talespråket, men som også var opptatt av latinens kulturelle status.<sup>459</sup> Lignende poetiske samfunn ble utover 1200- og 1300-tallet etablert i flere nordfranske byer.<sup>460</sup> Selv Filip Kansleren av Notre-Dame, forfatteren av hundrevis religiøse vers, ble etter sin død i 1236 beskrevet av den geistlige trubaduren Henri d'Andely som en syngende *jugleres* med *vièle* – fele.<sup>461</sup> Latinske poeter og komponister ved Notre-Dame kunne altså også kalles for *joculatores*. Chrétien de Troyes ble sagt å være en trubadur,<sup>462</sup> og aristokratiet generelt var stolte av sine hoffs *joculatores*, samt skammet seg ikke for å synge med eller selv fortelle fabler.<sup>463</sup> Skillelinjene mellom og synet på klerker og *joculatores* var mer flytende og variert enn kirkekonsiler og manuskriptilluminasjoner ønsket å fremstille det som.

Sammen med *joculatores*, klovner og skuespillere situerte konsilene i Cahores, Rodez, og Toul – i likhet med konsilet i Liège – goliardene som motsatser til ærlige og verdige klerker. Men i betegnelsen ”ærekrenkende” lå også det å bevisst krenke andre. Kanskje konsildeltagerne da også oppfattet goliardene som motsatser til folk som opphøyet visse personer, kanskje da som folk og personer som dem selv?

---

<sup>457</sup> *Grandes Chroniques de S. Denis*, ap. Dom Bouquet, tom. xvii., i Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Map*, xiv, xivn; Anne D. Hedeman, *The Royal Image, 1274-1422*, (Berkeley: University of California Press, 1982); og Gabrielle Spiegel, ”Medieval Canon Formation and the Rise of Royal Historiography in Old French Prose”, i *MLN*, 108 (1993), 638-658.

<sup>458</sup> Dronke, *The Medieval Lyric*, 20; og Jennifer Saltzstein, ”Cleric-Trouvères and the *Jeux-Partis* of Medieval Arras”, i *Viator*, 43 (2010), 149-50.

<sup>459</sup> Saltzstein, ”Cleric-Trouvères and the *Jeux-Partis* of Medieval Arras” 147.

<sup>460</sup> Saltzstein, ”Cleric-Trouvères and the *Jeux-Partis* of Medieval Arras” 161.

<sup>461</sup> Baldwin, ”The Image of the Joungleur in Northern France Around 1200”, 649-50.

<sup>462</sup> Baldwin, ”The Image of the Joungleur in Northern France Around 1200”, 659.

<sup>463</sup> Baldwin, ”The Image of the Joungleur in Northern France Around 1200”, 660.

## Goliardene når paven

Ved laterankonsilet i 1215 beordret Innocens III alle geistlige til å unngå kontakt med underholdere som mimere, skuespillere og *joculatores*.<sup>464</sup> Goliardene nevnte han ikke. Først i 1250-årene havnet de på pavenivå. Kirkejuristen og erkebiskopen av den sørfranske byen Embrun, Henry Segusio, gjenga i verket *Summa* fra 1250-årene, et dekret fra Gregor IX hvor det stod: *Quid de goliardis, numquid tales percutit est excommunicatus?* ("Skal goliardene bannlyses").<sup>465</sup> I dekret svarte paven på spørsmål omkring problemer i kirkerettsspørsmål – han må derfor ha fått spørsmål om goliardene fra lokale biskoper. Så rundt 1298, i dekretet til Bonifatius VIII, *Regulae iuris*, hørtes en lignende ordlyd som i statuttene fra konsilene i Cahores, Rodez, og Toul ni år tidligere: "Klerker som ikke følger reglene til klerkeordenen, som blir *ioculatores*, *goliardos*, eller *buffones*, skal om de etter et år fremdeles utøver den skamløse aktiviteten, fratas sine klerkelige privilegier."<sup>466</sup> Erkebiskopen av Salzburg gjentok så dekretet til Bonifatius VIII i 1310.<sup>467</sup> Siden pavene fikk spørsmål om goliardene og gjentok bestemmelser om dem fra provinskonsilene, virker det sannsynlig at ideene om goliardene som problematiske oppstod på lokalplanet.

## De beryktede eberhardini – et synonym for goliarder?

I 1261 bestemte konsilet i Mainz at:

Klerker og vagabonder som på folkemunne kalles eberhardini, hvis liv blir hatet av Gud og som også sjokkerer lekfolk, får ikke lov til å bli tatt imot av klerker og geistlige, og de får heller ikke lov til å gi dem noe. For eberhardini lever et liv preget av skam og dårlig rykte. Eberhardini får ikke bli tatt opp i verken de geistlige rekker eller motta veldedighet, med mindre deres moral blir korrigert i lang tid og konverteringen er ekte, slik at biskopen er fornøyd med at deres skamløse livsstil er blitt angret og gjort bot for.<sup>468</sup>

Konsilet i Mainz i 1310 gjentok bestemmelsen.<sup>469</sup> Waddell hevdet gruppen kalt "eberhardini" var et synonym for "goliarder".<sup>470</sup> Gillingham mener de i hvert fall må ha vært to lignende grupper.<sup>471</sup>

Det er da også et par likheter i statuttene om disse samtidige fenomenene: Både konsilet i Trier og

<sup>464</sup> Baldwin, "The Image of the Jongleur in Northern France Around 1200", 641.

<sup>465</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 284.

<sup>466</sup> *Clerici qui, clericalis ordinis dignitati non modicum detrahentes, se joculatores seu goliardos faciunt aut buffones, si per annum artem illam ignominiosam exercuerint, ipso iure, si autem tempore breviori, et tertio moniti non resipuerint, careant omni privilegio clericali.* Dekretene til pave Bonifatius VIII "Regulae iuris" fra rundt 1298, sjettede dekret. III. i. I., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 291. Min oversettelse.

<sup>467</sup> Konsilet i Salzburg i 1310, paragraf iii., i Mansi, xxv. 226., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 292.

<sup>468</sup> *Clerici et vagabundi quos vulgus Eberhardinos vocat quorum vita Deo odibilis etiam laicos scandalizat (...) a clericis vel personis Ecclesiasticis recipi prohibemus, firmiter statuantes ne aliquid dent iisdem; nolumus tamen ut huiusmodi occasione statuti Concilii, vel Scholares pauperes, quos quando justa eos necessitas peregrinari compellit, a caritatis operibus excludantur.* Konsilet i Mainz i 1261, paragraf xvii., i Mansi, xxiii. 1086., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 286. Min oversettelse. Min klamme.

<sup>469</sup> Konsilet i Mainz i 1310, i Mansi, xxv. 311., i Waddell, *The Wandering Scholars*, 292-3.

<sup>470</sup> Waddell, *The Wandering Scholars*, 237.

<sup>471</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 22.

de i Mainz knyttet gruppene sine til vandring – førstnevnte plasserte goliardene sammen med vandrende skolarer, sistnevnte mente eberhardini var vagabonder. Og ikke minst, både konsilet i Liège og konsilet i Mainz knyttet de respektive gruppene til motbegrepet ”skam”. Samtidig avslører ikke statuttene noe mer om eberhardini enn om goliardene.

Den eneste andre 1200-talls kilden hvor betegnelsen ”eberhardini” opptrer, er i reiseskildringene til Wolfger av Ellenbrechtskirchen (ca. 1140-1218). Wolfger ble i 1191 biskop av det tysk-romerske rikets største bispedømme, i bayerske Passau, var i tjeneste hos en rekke monarker, og hadde jevnlig kontakt med paven. Imidlertid var han mer opptatt av kultur enn teologi, og hoffet i Passau ble under hans ledelse et litterært senter – blant andre vanket forfatteren bak den siste Nibelungenlied-versjonen der.<sup>472</sup> Under et opphold i Firenze gav han så i ifølge reiseskildringene, som er fra en gang mellom 1190 og 1210,<sup>473</sup> en type kalt biskop Eberhardini, og en annen mimer, mynter i betaling.<sup>474</sup> Siden uttrykket ”en annen” (*alii*) ble brukt her, ser det dermed ut til at denne biskop Eberhardini også var en mimer – eller skuespiller. I antikken og middelalderen betydde nemlig ikke ”mimer” hva vi i dag ofte forbinder med det begrepet, altså en utøver av smått irriterende pantomime, isteden refererte *mimus* til den type skuespillere som var i stand til å etterligne *alle* aspekter ved den menneskelige natur.<sup>475</sup> Neste setning skildret så hvordan Wolfger i Siena skjenket mynter til en *cantarici* (kvinnelig sanger) og til to *ioculatoribus*. Dessuten bevilget han gaver til blant andre en gammel *joculator* og til en *vago scolari*, han gav den berømte minnesangeren Walter von der Vogelweide en pelsfrakk, var veldedig mot de fattige, og spanderte luksus på seg selv.<sup>476</sup> Wolfger plasserte biskop Eberhardini ganske tydelig i samme gate som mimere/skuespillere, sangere, *joculatores*, vandrende skolarer og minnesangere – altså trolig som en slags underholder.

Middelalderens konsiler var som sagt generelt negative til folk som underholdt, og knyttet dem gjerne til motbegrepet ”skam”. Konsilene i Mainz knyttet som sagt også eberhardini til det motbegrepet. I tillegg forbød de klerker og geistlige å ”ta imot” eberhardini og å ”gi dem noe”. Dette indikerer at konsilene oppfattet eberhardini som vagabonder som ble invitert inn i private settinger – som i hjem, kirker eller ved hoff. Det er dermed meget mulig at også konsilene oppfattet eberhardini som noen som drev med en eller annen slags form for underholdning.

<sup>472</sup> Rössler/Franz, ”Wolfger von Erla: Bishop of Passau”, i *Dictionary of German Biography*, red. av Walther Killy m.fl., 607, (München: De Gruyter, 2006).

<sup>473</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 22.

<sup>474</sup> *In Pascha apud Florentiam cuidam Ebberhardinorum episcopo et cuidam alii mimo dim. tal. ver. domino episcopo xii. den. frisac.* (*Reiserechnungen Wolfger's von Ellenbrechtskirchen*, overs. av Waddell, *The Wandering Scholars*, 259-61; og Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 22.)

<sup>475</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 34n101.

<sup>476</sup> *Reiserechnungen Wolfger's von Ellenbrechtskirchen*, overs. av Waddell, *The Wandering Scholars*, 259-61; og Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 22.



I likhet med betegnelsene *Golias* og ”goliardene” er det usikkert hvor ”eberhardini” og ”biskop Eberhardini” egentlig kom fra. Gillingham spekulerer i en parentes om biskop Eberhardini kan ha hatt noe med en ordentlig Eberhard å gjøre – da erkebiskopen av Salzburg i årene 1200-1246.<sup>477</sup> Erkepoeten tok som sagt navnet sitt fra en erkebiskop, noe lignende *kan* ha skjedd igjen. Imidlertid har jeg ikke funnet kilder som eksplisitt knytter biskop Eberhardini til Eberhard av Salzburg. ”Eberhard” var heller ikke et spesielt sjeldent navn på denne tiden. Samtidig var Eberhard erkebiskop av Salzburg i ti av de samme årene som Wolfger kan ha skrevet sine reiseskildringer. Salzburg lå på denne tiden også i Bayern, rundt 9 mil unna Passau. Wolfger behøvde dermed ikke å ha møtt underholderen ”biskop Eberhardini” i Firenze – han kan ha tatt ham med seg fra Bayern. Eller han kan ha tatt en bayersk betegnelse og overført den på noe han mente lignet i Firenze. Uansett var erkebiskop Eberhard nettopp typen til å få underholdende fenomener oppkalt etter seg. Han var lærd, rik og mektig, med sans for de verdslige gleder – i tillegg til å være erkebiskop var han også fyrste over Salzburg.

Senere, i 1245, ble Eberhard til og med bannlyst av Gregor IV da han nektet å gå med på at Fredrik II skulle avsettes. I likhet med Rainald av Dassel skal Eberhard også ha gått hardt ut mot paven, og kalt ham for selveste Antikrist. Dette utsagnet kan spores tilbake til den protestantiske historikeren Johannes Aventinus som skrev under reformasjonstiden, og som altså ikke var helt pålitelig, skjønt han selvfølgelig kan ha basert seg på eldre kilder.<sup>478</sup> Poenget her er uansett at Eberhard kunne knyttes til en motstemme mot paven.

Bevet fra Surianus, ”erkeprimaten av de vandrende skolarer”, var en tekst tilegnet Eberhard av Salzburg rundt 1209. Her ble de vandrende skolarers sorger utbasunert: De var kalde, sultne, fattige og utstøtt fra både lekfolk og geistliges hjem, og i likhet med eberhardini ble de knyttet til vandring.<sup>479</sup> Navnet ”Surianus” var i middelalderen ikke et vanlig personnavn, men ble på 1100- og 1200-tallet brukt om kristne i korsfarerstatene som snakket, kledde og oppførte seg arabisk eller syrisk. Europeiske kristne betraktet dem derfor som suspekte og kjetterske, men uten nødvendigvis som fiender og hedninger.<sup>480</sup> Videre etterlignet formularet i Surianus brev ordentlige avlatsbrev, lignende hvordan Erkepoeten parodierte skriftemålsjangeren, og Surianus kalte seg ”erkeprimaten”, noe som kanskje var et spill på erkebiskopnavnet. Det virker derfor sannsynlig at brevet var parodisk og ironisk. Forbindelsen til erkebiskop Eberhard og dermed og

<sup>477</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 22.

<sup>478</sup> <http://archive.org/stream/allgemeinedeutsch05lili#page/540/mode/2up>, 30. 10. 13; og [http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Eberhard\\_II.\\_\(Erzbischof\\_von\\_Salzburg\)](http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Eberhard_II._(Erzbischof_von_Salzburg)), 30. 10.13.

<sup>479</sup> Surianus, ”Indulgence given by Surianus”, i Waddell, *The Wandering Scholars*, 262-4.

<sup>480</sup> Christopher MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008) 102-5.

til Surianus, *kan* tyde på at personen kalt biskop Eberhardini hadde noe med ironisk *persona*, en slags ”anti-biskop” å gjøre.

Vi kan ikke dermed slå fast at konsilene oppfattet eberhardini som noen som hadde noe med det skrevne ord å gjøre. Men i likhet med goliardene i statutten fra konsilet i Liège kunne eberhardini knyttes til tjenester som blant andre velstående likte. Og i likhet med goliardene i statutten fra konsilene i Cahores, Rodez, og Toul ble de meget mulig knyttet til en eller annen form for underholdning. Samtidig finnes ingen direkte bevis for at eberhardini og goliardene var én og samme gruppe.

### Oppsummering

Konsilene i Château i Gonthier og i Rouen i 1231 kan ha vært de første til å fordømme goliardene og *familia Goliae*. Trolig oppfattet de to konsilene *goliardi* og *familia Goliae* som noe av det samme, men det ser ikke ut til at de hadde det helt klart for seg hva de mente *goliardi* og *familia Goliae* egentlig var – annet enn klerker. Eller rettere, motbegrepet til ”lydige klerker”. I likhet med goliardene til Matthew Paris tilhørte *familia Goliae*, ifølge konsilet i Rouen, en *familia*, men i motsetning til Matthew knyttet ikke konsilet dem til versemaking, ei heller til noen annen aktivitet.

Konsilet i Trier i 1277 var det første til å knytte goliardene til en aktivitet, og til andre grupper. Imidlertid kalte ikke konsilet goliardene for klerker. Konsilet ser heller ikke ut til å ha oppfattet goliardene og de vandrende skolarene som samme gruppe, men kan ha situert goliardene som en av flere motbegreper til stedfaste geistlige. Det de i hvert fall situerte goliardene som motbegreper til, var de geistlige som *skulle* få synge i kirken, det vil si de lydige, ydmyke prestene. Matthews goliarder var underordnet klerkene, og det virker som om konsilet i Trier mente goliardene var underordnet prestene – i hvert fall så lenge det ble sunget. Gerald av Wales skrev i så måte at *Golias* ’spydde frem kjente sanger’ – jeg tolker det som at han sang. I likhet med konsilene i Château i Gonthier og i Rouen knyttet ikke konsilet i Trier goliardene eksplisitt til versemaking. Samtidig ga ikke Matthew inntrykk av at goliardene drev med noe nybrotsarbeid akkurat.

Konsilet i Liège i 1287 situerte goliardene som motsatser til hva verdige og ærlige geistlige skulle holde på med. Flere enn dette konsilet benyttet motbegrepet ”skamløs” i en lignende sammenheng: Gerald beskrev *Golias*’ spyende synging som skamløs, og verset til Matthews goliarder var så grovt at det nok lett kunne kalles skamløst. Videre plasserte konsilet goliardene sammen med grupper som samlet sett pekte mot tjenester for middelaldersamfunnets elite. I likhet med Matthew og konsilet i Trier oppfattet dermed

muligens konsilet i Liège goliardene som noen som forsynte mektigere personer med tjenester.

Konsilene i Cahores, Rodez, og Toul i 1289 knyttet goliardene til underholdningsgrupper. Konsilet i Trier knyttet goliardene til synging. Konsilet i Liège situerte goliardene som motsatser til ærlige og verdige klerker, og det gjorde for så vidt også konsilene i Cahores, Rodez, og Toul med motbegrepet ”ærekrenkende”. I dette motbegrepet lå imidlertid også det å bevisst krenke andre. Og Gerald's *Goliard* ærekrenket paven og den pavelige kurien; Matthews goliarder ærekrenket dronning Blanka og den pavelige legaten.

Konsilet i Mainz i 1261 knyttet, i likhet med goliardene til konsilet i Trier, eberhardini til vandring. I likhet med hvordan konsilene i Cahores, Rodez, og Toul oppfattet goliardene, oppfattet trolig konsilet i Mainz eberhardini som en type underholdere. I likhet med tilskrivelsene til diktene *Soli post arietem* og *A tauro torrida* i British Library MS Harley 978 er det en biskoptittel i Wolfger's omtale av Eberhardini. I likhet med Erkepoeten, Gerald's *Goliard* og jeg-personen i *Soli post arietem* og *A tauro torrida*, kan biskop Eberhardini muligens knyttes til en ironisk *persona*. Det fantes altså noen kildelikheter mellom goliardene og eberhardini, men ikke nok til å slå fast at konsilene oppfattet dem som samme gruppe.

Fra konsilene i Château i Gonthier og i Rouen i 1231 til konsilene i Cahores, Rodez, og Toul i 1289 skjedde det en merkbar endring i konsilenes omtale av goliardene: De gikk fra å være diffuse klerker til noe mer konkret, nemlig underholdere geistlige ikke skulle ha noe med å gjøre. I motsetning til hva forfatterne av *Soli post arietem* og *A tauro torrida* må ha vært og hva Matthews goliarder muligens ble, oppfattet konsilene altså goliardene hovedsakelig som noe annet enn klerker. Konsilene knyttet heller ikke goliardene eksplisitt til dikt.

I likhet med Gerald's *Goliard*, Matthews goliarder, tilskrivelsene til diktene *Soli post arietem* og *A tauro torrida*, samt andre dikt med *Goliard*-tilskrivelser jeg har gjennomgått, knyttet ikke konsilene goliardene på noen tydelig måte til kjempen Goliat. Til forskjell fra hvordan Bernard av Clairvaux stemplet Abelard som kjetter med motbegrepet Goliat, knyttet konsilene heller ikke goliardene til kjetteri. Det generelle bildet konsilene kan gi som også sammenfaller med og utdyper de andre kildene, er et som skildrer goliardene som sangere av underholdende ærekrenkelser.



## Kapittel 6

### Dikt og manuskript

*"Believe me a true Goliard, not a rakehell from the gutter".*<sup>481</sup>

*Golias*, *goliardi* og lignende dikttilskrivelser opptrer i flust av middelaldermanuskripter. I dette kapittelet forsøker jeg å finne ut av hvorfor – hva kan disse betegnelse ha betydd for manuskriptenes brukere? Først trekkes frem noen av middelaldermanuskriptene som har vært sentrale i forskningen rundt goliarder, men hadde diktene der egentlig noe med *Golias* eller goliarder å gjøre? Deretter analyserer jeg tilskrivelsene. En case-study av diktet *Omnibus in Gallia* ("Brødre i Gallia") bidrar til drøftingen av hva de kan ha blitt oppfattet som. Det 50 linjer lange diktet – oppkalt etter de første ordene – er nemlig et av de få verkene hvor betegnelse *goliardus* og *Goliae* opptrer i selve diktet, altså ikke bare som tilskrivelse.<sup>482</sup> I likhet med *Soli post arietem* og *A tauro torrida* er *Omnibus in Gallia* å finne i British Library MS Harley 978. Dette middelaldermanuskriptet er kanskje det med flest *Golias*-tilskrivelser. I tillegg er det blitt forsket en del på eieren av manuskriptet. Konteksten rundt og bruken av det i siste halvdel av 1200-tallet og litt ut på 1300-talet kan dermed utfylle bildet av *Golias*-tilskrivelsenes betydning, og slik gi svar på om linjene ovenfor fra *Omnibus in Gallia*, kom fra en sann goliard.

### Manuskripter til flerfolds bruk

Ut fra Riggs presentasjon av manuskriptenes innhold, ser det ut til at *Golias*, *goliardi* og lignende dikttilskrivelser, opptrer i minst 14 manuskripter fra rundt slutten av 1100-tallet til rundt midten av 1500-tallet. Manuskriptene er fra England, Frankrike og Tyskland, men de engelske er i klart flertall. Mitt hovedfokus i oppgaven ligger imidlertid på 1100- og 1200-tallet. Dikttilskrivelser fra slutten av 1100-tallet og fra 1200-tallet kan telles i minst åtte

---

<sup>481</sup> *Golilardus fieri, non vilis harlotus*. (Goliarden Rikard forsøker å overbevise, *Omnibus in Gallia*, i *The Goliard Poets*, overs. og red. av Whicher, 282-3.)

<sup>482</sup> Det andre verket jeg har funnet hvor betegnelsen "goliard" opptrer i selve diktet, har tilskrivelsen *Paternostre aus gouliardois* ("Goliardens Fadervår"), og er å finne i et ødelagt 1200-talls manuskript. Her er bare de konkluderende linjene bevart, deriblant frasen *Ribaut et gouliardoist* ("Slyngel og goliard"). (Manuskriptet finnes i Bibliothèque Roi i Paris, no. 198, fol. 49. (Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Map*, xiv, xl.) Dessverre har jeg ikke anledning til å undersøke diktet nærmere i denne omgang. Gillingham hevder det finnes noen få sangtekster i tillegg til *Omnibus in Gallia*, som eksplisitt er forbundet med betegnelsen "goliard", men han gir ingen referanser til eller navn på disse. (Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 26.)

manuskripter. Manuskriptene er fra England, Frankrike og Tyskland, også her er de engelske i klart flertall.<sup>483</sup> Sannsynligvis finnes det enda flere manuskripter hvor *Golias* og lignende betegnelser opptrer.<sup>484</sup>

Tekstsammensetningen i manuskriptene hvor dikt med *Golias*-tilskrivelser er å finne, fremstår ofte som besynderlig. Ikke sjelden står humoristiske og øyensynlig oppsetsige dikt i lag med blant annet religiøse tekster og liturgiske sanger.<sup>485</sup> Harley 978 inneholder for eksempel en stor samling satiriske dikt hvorav ni av dem har *Golias*-tilskrivelser.<sup>486</sup> I tillegg inneholder manuskriptet blant annet religiøse, latinske sanger og sekulære sanger på middelengelsk,<sup>487</sup> medisinske tekster,<sup>488</sup> samt sørgesanger over Thomas Becket.<sup>489</sup> Det kan virke som en merkelig sammensetning i ett og samme manuskript – som i tillegg var å finne i et kloster. De fleste andre manuskriptene med dikt tilskrevet *Golias* er også funnet i klostre.<sup>490</sup> Flere veier førte satiriske dikt og manuskript til disse noe overraskende tilholdsstedene.

Dikt ble vanligvis skrevet i små ”booklets” av pergament.<sup>491</sup> Slik kunne pergamentene lett sirkuleres rundt. Hele eller deler av enkelte manuskripter ble derfor opprinnelig brukt av folk som selv ”sirkulerte”, som predikanter og tiggermunker. De satte sammen kjente tekster i repertoaret sitt og skrev noen ganger også ned egenkomponerte dikt og sanger. Til slutt kom mange av disse ”booklet”-ene til å ende opp i klostre, enten i sin opprinnelige form, eller festet eller kopiert inn i manuskripter.<sup>492</sup> Manuskriptet British Library MS Harley 913 fra rundt 1330 ble for eksempel eid av en irsk fransiskaner. Det var ikke et planlagt manuskript, men satt sammen av brukte ”booklets”. Til sammen utgjorde de en godt brukt prekebok, liten nok til å putte i lommen. Blant de religiøse tekstene i Harley 913 var det òg humoristiske og satiriske dikt,<sup>493</sup> som det middelengelske diktet *Land of Cokaygne*, hvor blant annet

<sup>483</sup> Rigg, “Golias and other Pseudonyms”, 89-95.

<sup>484</sup> Dessverre har jeg ikke tid og ressurser til å gå noe særlig i dybden på de fleste av manuskriptene jeg her har talt, ei heller se diktilskrivelsene med egne øyne. Få fotografier av tilskrivelsene er lagt ut på nett.

<sup>485</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 97.

<sup>486</sup> Del VII, folio 75-117. (Rigg, “Golias and other Pseudonyms”, 91-2; og Taylor, *Textual Situations*, 84.)

<sup>487</sup> Del I, folio 2-13; og del II, folio 14-15. (British Library: Digitised Manuscripts, [http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley\\_MS\\_978](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_978), 23.01.13; og Andrew Taylor, *Textual Situations*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002) 84.)

<sup>488</sup> Del III, folio 22-37. (Taylor, *Textual Situations*, 84.)

<sup>489</sup> Del VII, folio 114-116. (British Library: Digitised Manuscripts, [http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley\\_MS\\_978](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_978), 23.01.13; og Taylor, *Textual Situations*, 83-4.)

<sup>490</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 2.

<sup>491</sup> “Booklet” er den engelske betegnelsen. Dessverre har jeg ingen god norsk oversettelse å tilby, men kan forklare gjenstanden med brettete pergament foldet en eller flere ganger sammen. Slik som vi i dag fremdeles gjør når vi bretter papirark sammen slik at de utgjør to eller flere sider.

<sup>492</sup> Rigg, *A History of Anglo-Latin Literature*, 148-9.

<sup>493</sup> Michael Benskin, ”The Style and Authorship of the Kildare Poems”, i *In Other Words*, red. av J. Lachlan Mackenzie og Richard Todd, 57-76, (Dordrecht: Foris Publication, 1989) 59.

nonnestjelende munk opptrer.<sup>494</sup> St. John De Seymor hevder at en munter goliard, en vandrende klerk, som fant veien til fransiskanerne i Kildare brakte diktet dit, eller komponerte det der.<sup>495</sup> Michael Benskin mener derimot at en av fransiskanerne selv forfattet det ”goliardiske” verket.<sup>496</sup> Imidlertid ble ikke *Golias* og lignende betegnelser festet verken til *Land of Cokaygne* eller noen andre av tekstene i manuskriptet.<sup>497</sup>

En del manuskripter med sekulær latinsk poesi ble trolig utformet i selve klostrene. Der var det skriptoriumer for produksjonen av manuskripter, biblioteker for oppbevaringen av dem, og administrasjoner for å håndteringen av dette.<sup>498</sup> Samt lesesaler, gårdsrom og kirker hvor man kunne lese og fremføre tekstene. Rundt 1225 ble manuskriptet kjent som *Carmina Burana* muligens skrevet i benediktinerklosteret Benediktbeuern – i hvert fall havnet det der. Akkurat hvilken funksjon *Carmina Burana* tjente i klosteret diskuteres fremdeles, men det er tydelig at det var en nøye planlagt praktbok – stor, tung og med vakre illuminasjoner.<sup>499</sup> Manuskriptet rommer verker fra 1000- til 1200-tallet, og de spenner fra latinske kjærlighetsdikt, rim på folkespråket, religiøse sanger og drama, samt dikt av Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten, Walter av Châtillon og andre satiriske dikt, som *Cum in orbem universum*. Whicher stilte både kjærlighetsdiktene og den humoristiske diktningen i den ”goliardiske” tradisjon, og Clanchy tar det for gitt at diktningen der er ”goliardisk”.<sup>500</sup> I likhet med i Harley 913 var det imidlertid ingen av tekstene i *Carmina Burana* som fikk *Golias* og lignende betegnelser festet til seg.<sup>501</sup>

Mange manuskripter ble satt sammen i byer hvor skoler og universiteter var å finne. Her kunne studenter og høyt utdannede klerker lett dele tekster og ”booklets” med hverandre,<sup>502</sup> og profesjonelle bokverksteder satte sammen manuskripter og kopierte tekster i dem. Harley 978 kom trolig fra et slikt bokverksted i Oxford, for deretter snarlig å ende opp i benediktinerklosteret Leominster på grensen til Wales. Manuskriptet ble skrevet i 1264 eller 1265, av to til tre profesjonelle hender i samarbeid. Med unntak av noen få tilføyelser ble det satt sammen i en omgang, og laget etter en plan som sammenfalt med én persons smak. I motsetning til *Carmina Burana* inneholder ikke Harley 978 noen illuminasjoner, og er liten

<sup>494</sup> *The Land of Cockayne*, [www.thegoldendream.com/landofcokaygne.htm](http://www.thegoldendream.com/landofcokaygne.htm), 02. 11. 13.

<sup>495</sup> St. John De Seymor, *Anglo-Irish Literature, 1200-1582*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (1929)) 103.

<sup>496</sup> Benskin, ”The Style and Authorship of the Kildare Poems”, 59.

<sup>497</sup> British Library MS Harley 913.

<sup>498</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 97.

<sup>499</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 2, 97; og Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, 21n64.

<sup>500</sup> Clanchy, *Abelard*, 133; og Whicher, *The Goliard Poets*, 4-5, 161, 221.

<sup>501</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 10.

<sup>502</sup> Rigg, *A History of Anglo-Latin Literature*, 148-9.

nok til å bæres rundt. Manuskriptet var dermed så godt som sikkert ingen praktbok, men en pent anvendt bruksgjenstand.<sup>503</sup> Som sagt er dette et av de manuskriptene som faktisk inneholder *Golias*-tilskrivelser. Til forskjell fra Harley 913 og *Carmina Burana* er Harley 978 dermed med sikkerhet relevant i forskningen på *Golias* og goliardene.

### Assorterte diktttilskrivelser

Tilskrivelsene i de forskjellige manuskriptene er langt fra like. De lyder *Golyas*, *Goliae*, *Gulias*, *Gula*, *Golias*, *guleardi*, *galiardourum*, *goliardus* og så videre. Mange tilskrivelser ser dessuten ut som forkortelser, slik som *Gul.* og *Gol.* Ofte er tilskrivelsene merket med rødt blekk eller på en annen tydelig måte, og noen av tilskrivelsene er føyd til år etter at diktene var nedskrevet. Tilskrivelsene opptrer på begynnelsen, slutten og noen ganger også i midten av diktet. De varierer fra bare å være én betegnelse til å inneholde lengre fraser. Ledertitler som *episcopi*, *pontifacis* og *magister* knyttet til betegnelse varierer også fra manuskript til manuskript, fra dikt til dikt, og til og med også som tilskrivelse til et og samme dikt.<sup>504</sup> Tilskrivelsene underbygger en forskjell på *Golias* og *goliardus*, mener Rigg.<sup>505</sup> I hvert fall ser det ut til at betegnelsen ”goliard” begynte å opptre som en tilskrivelse først mot slutten av 1200-tallet.<sup>506</sup>

Som nevnt i innledningen har Rigg i sitt arbeid med manuskriptene ikke oppdaget noen tydelig enighet blant skriverne om akkurat hvilke dikt som skulle få *Golias*-tilskrivelser, bortsett fra at de var preget av vidd, språklig eleganse og flytende rim og rytme. Det fantes imidlertid mange andre dikt med de samme kvalitetene, men uten *Golias*-tilskrivelser. Av og til er tilskrivelsene også knyttet til andre typer tekster som fabler, prosa og religiøse dikt. Tilskrivelsene ble som sagt heller ikke knyttet til kjærlighetsdikt eller drikkeviser, selv om verkene kunne nevne sex og vin.<sup>507</sup>

Harley 978 kan illustrere noen av de forskjellige tilskrivelsene innad i samme manuskript. Her har ifølge Rigg seks dikt, trolig nedskrevet av samme hånd, blitt gruppert under samlebetegnelsen *Golyas episcopus* i del syv av manuskriptet. Deretter har noen av diktene fått ulike tilskrivelser. Over diktet *A tauro torrida* står det i rødt blekk *Apocalipsis Golye episcopi*. Diktet *Raptor mei pilei*, som jeg nevnte i kapittel 4, og seks andre dikt har alle

<sup>503</sup> Taylor, *Textual Situations*, 83-9, 93-4, 103.

<sup>504</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 26; og Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 89-99.

<sup>505</sup> Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 83.

<sup>506</sup> Rigg, ”Golias and other pseudonyms”, 92.

<sup>507</sup> Rigg, ”Golias and other Pseudonyms”, 66, 89-96, 107-9; og se oppgavens innledning, under ”Historiografi”.



fått tilskrivelsen *Gol*.<sup>508</sup> Diktet *Soli post arietem* følger noen folier etter (i en separat ”booklet”) hvor det har fått tilskrivelsen *Metamorphosis Golye episcopi*. I en annen del av manuskriptet ble diktet *Omnibus in Gallia* trolig lagt til noe senere, og fikk etter hvert tilskrivelsen *Dicta cuiusdam goliardi anglici* – (”Presentasjon av en engelsk/engelaktig goliard”).<sup>509</sup> Dikttilskrivelsene i bare et manuskript kunne altså variere mellom hele tre forskjellige skrivemåter: *Golye episcopi*, *Gol*. og *goliardi*.<sup>510</sup>

Hånden bak betegnelsene var kanskje middelalderens ivrigste til å sette *Golias*-tilskrivelser. Samtidig var det satiriske dikt han ikke ga slike tilskrivelser, som verkene *Estuans intrinsecus* av Erkepoeten og *Utar contra vitia*. I motsetning til Gerald av Wales knyttet han altså ikke disse to diktene til betegnelsen *Golias*.<sup>511</sup> Likevel plasserte han dem i del syv, altså i samme del som nær sagt alle ”*Golyas*-diktene”. Spørsmålet blir derfor hvorfor skriveren av Harley 978 mente noen dikt skulle få slike betegnelser, mens andre skrivere mente de passet bedre andre steder.

#### *Tilskrivelsene Primas og Gauterus og person-navnet Guala*

Betegnelsene *Primas* og *Gauterus* virker også å ha skiftet som dikttilskrivelser i middelaldermanuskripter. Jeg har ikke sett nok av disse tilskrivelsene til å selv kunne generalisere over hvordan de ser ut. Imidlertid grupperer Rigg dem sammen med *Golias*-tilskrivelsene,<sup>512</sup> derfor antar jeg de ligner i måten de står oppført nær diktene.

Helt fra 1200-tallet av vekslet skriverne mellom *Primas* og *Golias* i dikttilskrivelsene. Det skjedde ikke bare i samme manuskript, men også som betegnelser knyttet til det samme nedskrevne diktet. Skriverne bak engelske manuskripter foretrakk imidlertid *Golias*. Flere skrivere ga *Golias* tittelen *episcopus*. Rigg mener det kan skyldes en skiftning fra den sekulære betydningen av *Primas*, ”leder”, til en religiøs leder ”biskop *Golias*”.<sup>513</sup> I løpet av senmiddelalderen ble så *Gauterus* et aktuelt alternativ til *Golias*. Om *Gauterus* også indikerte en ledertittel tør jeg imidlertid ikke spekulere over, siden den betegnelsen hovedsakelig ble tilskrevet dikt i en senere periode.

<sup>508</sup> De andre diktene heter *In nova fert animus ...Ego dixi dei estis, Dives eram et dilectus, Nostris moris esse solet* og *Non invitatus venio*. (Rigg, “*Golias and other Pseudonyms*”, 89-90.)

<sup>509</sup> Rigg, “*Golias and other Pseudonyms*”, 83, 91-2; og Taylor, *Textual Situations*, 89, 237n25, 93.

<sup>510</sup> For flere eksempler på forskjellige tilskrivelser i samme manuskript, se Rigg, “*Golias and other Pseudonyms*”, 89-90.

<sup>511</sup> Rigg, “*Golias and other Pseudonyms*”, 92, 96.

<sup>512</sup> Rigg, “*Golias and other Pseudonyms*”, 65-109.

<sup>513</sup> Rigg, “*Golias and other Pseudonyms*”, 83.

I senmiddelalderen foretrakk bokutgivere å sette kjente navn på dikt. *Gauterus* ble trolig forbundet med satirikere som Walter av Châtillion og Walter Map,<sup>514</sup> og *Primas* kan ha blitt forbundet med Hugo av Orléans. Både *Primas* og *Gauterus* var altså navn som kan ha stammet fra virkelige personer. Kanskje også *Golias*-tilskrivelsene ble forbundet med en kjent person?

Kardinal Guala, også skrevet Galo, av Sankt Martin i Köln, var Innocens III sin legat i Frankrike. I 1208 gikk Guala hardt ut mot utukt og konkubiner, men fire år senere tilga paven alle han hadde bannlyst.<sup>515</sup> Det var også flere som het Guala, til og med en følger av Sankt Dominic. I motsetning til *Primas* og *Gauterus* finner jeg imidlertid ingen sammenheng mellom navnet til en virkelig person og *Golias*-tilskrivelsene.

### Sanger

Som sagt i kapittel 4 beviser ikke tilskrivelsene at 1100-talls diktere kaltes *Golias* i samtiden. Men kanskje senere skrivere trodde at de het det? Nei, mener Gillingham, og kritiserer hvordan litteraturhistorikere alltid regner navn i nærheten av dikt som forfatternavn. Som musikkhistoriker arbeider han nemlig ut fra et litt annet perspektiv. I tekstene til middelalderens liturgiske dramaer og messesanger viste vanligvis ikke tilskrivelser til komponisten eller forfatteren av verket. Isteden var det personen – det vil si karakteren, kantoren, presten eller en fra den lavere geistligheten – som skulle synge linjene som stod oppført over, etter og/eller midt i sangene. *Golias* og lignende betegnelser nær dikt som har blitt tatt for å vise til poeter, kan dermed ha indikert sangere.<sup>516</sup>

For det finnes indikasjoner på at det vi i dag oppfatter som litterære verk, i middelalderen også var musikalske verk. I diktet *Archicancellarie* ser det ut til at Erkepoeten sang verket foran erkebiskopen og hans hoff: "verses flee from me, and I forget the art of singing."<sup>517</sup> Fremførelsen ble meget mulig også akkompagnert av ironiske uttrykk og komiske gester, skriver Godman.<sup>518</sup> I *Soli post arietem* ble det flere steder referert til harmonier, sang, toner og instrumenter, noe som gjør det sannsynlig at også det diktet opprinnelig var et musikkstykke.<sup>519</sup> I enkelte manuskripter fra 1200-tallet, som *Carmina Burana* og Harley 978,

<sup>514</sup> Rigg, *A History of Anglo-Latin Literature*, 147; og Rigg, «Golias and other Pseudonyms», 85-8.

<sup>515</sup> Henry O. Lea, *A Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, (Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1867) 344-5.

<sup>516</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 25.

<sup>517</sup> Erkepoeten, *Archicancellarie* (dikt IV), vers 8, i *Hugh Primas and the Archpoet*, overs. og red. av Fleur Adcock, 87-94, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 89.

<sup>518</sup> Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages*, 167-8, 170-1.

<sup>519</sup> *The Metamorphosis of Golias*, vers 3-8, 14-16, 29-31, 35, 47.

tyder dessuten noter over enkelte dikt på at verkene ble sunget.<sup>520</sup> Det er dermed ikke utenkelig at dikt med *Goliass*-tilskrivelser kan ha blitt sunget, da over tonene til salmer, folkeviser eller som egenkomponerte melodier.

Mange av manuskriptene som inneholdt slike tilskrivelser ble som sagt oppbevart i klostre – steder hvor sangfremførelser var dagligdagse begivenheter. I tillegg til å være et sted for bønn og sang viet Gud, fungerte de store benediktinerklostrene som hoteller, restauranter og vinbryggerier. De tok imot kongelige, aristokrater og andre reisende. Munkene her var fra de høyeste lag av samfunnet, og mange abbeder tolket Benedikts regel ganske så fritt. Derfor skjedde det at kjente former for hoffunderholdning overførtes til klosteret. De gamle benediktinerordenene var mye mer liberale til poesi og musikk enn de nye ordenene, og cistercienserne angrep clunymunkene blant annet for synging og dansing. Trubadurer, skuespillere, *joculatores* og lignende artister kunne underholde munkene og deres gjester inne i klostergården, eller til og med inne i selve kirken. Og omreisende underholdere kalt goliarder – spesielt innrettet mot å underholde geistlige – var noen av disse artistene, mener Gillingham.<sup>521</sup>

Tittelen *maistre* – fransk for ”mester” – ble i manuskripter fra Arras lagt til navnene til klerke-trubadurer i tilknytning til dikt og sanger.<sup>522</sup> Kanskje *magister*, *episcopi* og *pontifacis* viste til forskjellige ledere av ”goliardtrupper”? Slik at de forskjellige betegnelsene i et og samme manuskript – som *Golye episcopi*, *Gol.* og *goliardi* i Harley 978 – viste til truppens forskjellige fremførere? Underholdningstrupper med ulikt repertoarer kan i hvert fall forklare skrivers manglende *Goliass*-konsensus.

Imidlertid finner jeg ikke noe godt svar på hvordan den konkrete sammenhengen mellom omreisende underholdere og sangerhenvisningene foregikk. Hadde underholderne med seg ”booklets” med sangene og henvisningene, og kanskje også enkelte hele manuskript, rundt omkring før de endte i klostre? Imidlertid var mange manuskripter, som Harley 978, laget etter en plan, pent brukt og endte raskt opp i klostre. Skrev isteden munkene derfor ned verkene med sangerhenvisninger, mens underholderne var der og ”lærte” dem hva *Golye*, *goliardi* og lignende skulle synge? Det virker noe kronglete. For meg er det heller ikke selvfølgelig hvorfor munkene ville bevare minnet om diktets fremførere.

<sup>520</sup> Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World*, 21n64; og Taylor, *Textual Situations*, 80-3.

<sup>521</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 2, 9, 41-2, 56, 142-9, 160, 169-71.

<sup>522</sup> Saltzstein, ”Cleric-Trouvères and the *Jeux-Partis* of Medieval Arras” 152.

*Sjanger*

For en liten stund legger jeg bort teorien om tilskrivelsene som noe som refererte til en omreisende trupp, for isteden å fokusere på *hva* tilskrivelsene ofte ble festet til, nemlig satiriske dikt fra 1100-tallet. Anders Piltz skriver: "Satire invariably grows out of the historical situations to which it alludes, and which the reader must be acquainted with to understand the point. This implies that it dates quickly."<sup>523</sup> Likevel fikk leserne og/eller tilhørerne av Harley 978 og de andre middelaldermanuskriptene noe ut av tidligere tiders satire.

Venetia Bridges mener *Golias* først ble knyttet til dikt en tid etter at de hadde blitt presentert for første gang. Hun argumenterer for at skrivere fortsatte å kopiere diktene på grunn av de bibelske og lærde referansene, men at ingen lenger oppfattet verkene hovedsakelig som vittige sitatleker. Isteden oppfattet de dem først og fremst som kritikk mot syndige geistlige. Og slik kritikk kunne være kontroversiell. Derfor ble diktene plassert i en egen kategori, ofte sammen med lignende verker, for å vise hva slags poesi det var, atskilt fra manuskriptenes "seriøse" litteratur. *Golias* og lignende betegnelser var dermed skrivernes måte å klassifisere potensielt vanskelig poesi på; de "identifies difference, otherness, potential danger".<sup>524</sup> I så fall fungerte *Golias*-tilskrivelsene som motbegreper – motbegreper som definerte dikt av "de andre".

Ledertittelene kunne da ha indikert hvordan biskoper, paver og mestere, *ikke* skulle være. Skrivernes manglende *Golias*-konsensus kan dermed, som Rigg mener,<sup>525</sup> forklares med en egen litterær "*Golias*-sjanger". Sjangeren varierte fra sted til sted, fra år til år, og etter hva hver enkelt skriver mente burde klassifiseres som tilhørende "de andre".<sup>526</sup> Jeg synes imidlertid verken Bridges eller Rigg gir noen fullgod forklaring på hvorfor folk i klostrene egentlig ville ha disse diktene.

*Omnibus in Gallia*: Et verk om goliarder

En case-study av *Omnibus in Gallia* bidrar til drøftingen om tilskrivelsene kan ha vist til underholdere eller om de kun viste til at dette var ironiske dikt i en egen sjanger. For *Omnibus in Gallia* er som sagt et av de få verkene hvor betegnelsene *goliardus* og *Goliae* opptrer i

<sup>523</sup> Piltz, "Magister Golyas", 145-6.

<sup>524</sup> Bridges, "'Goliardic' Poetry and the Problem of Historical Perspective", 265-6. Bridges har for eksempel oppdaget at diktene til Walter av Châtillon i Harley 978 var blitt endret – sammenlignet med tidligere versjoner i andre manuskripter – for å virke enda mer etisk orienterte. (Bridges, "'Goliardic' Poetry and the Problem of Historical Perspective", 261.)

<sup>525</sup> Se oppgavens innledning, under "Historiografi".

<sup>526</sup> Rigg, "Golias and other Pseudonyms", 108.

selve diktet. I tillegg knyttes her *Goliae* – i diktet også skrevet *Golye* – eksplisitt til betegnelsen ”goliard”.

### *Kort resymé*

Diktet begynner med at Rikard, en broder, *frater*, og engelsk/engleaktig goliard, *angelus Goliardus*, hilser til sine brødre i Gallia – de som følger *Goliae*, *Goliae discipulis*. Rikard skildrer seg selv som ydmyk og lydig, og ber, ifølge ham selv, med nedslåtte øyne og bankende hjerte om å bli anerkjent som en sann goliard, og ikke som en opportunist.

Rikard beskriver deretter budbringeren han har sendt, William av Conflans, som en herre mester, *magister dominus*, og ekte goliard, *Goliardus optimus*, som mottagerne trygt kan innlemme i sitt fellesskap. De kan stole på at William viderefører svaret de gir til Rikard, og alt brødrene ber om, verbalt eller gjennom skrift, kan de være sikre på at Rikard vil utføre – ingen oppdrag vil fornærme ham.

Videre anmoder Rikard brødrene om å møte den noble budbringeren med glede, uansett hvor han ankommer, og å tilby ham rikelig med vin. Om det er kaldt, la ham sitte trygt ved ildstedet, og oppmuntre ham til å bli. Så lenge Williams lomme inneholder penger vil han da aldri forlate dem. Drikker han seg full så støtt ham når han sjangler, men hold det som skjer på festen unna sladrehanker.

Deretter oppfordrer Rikard brødrene om å fortelle ham hva som koker i gryta: Tillater de dere noe kjøtt, eller er det bare fisk å få? Drikker dere Lyaeans juice eller slurper dere i dere Thetis’ bølge? Ligger dere med Rosa, Agnete eller noen andre? For hvem, spør han, vil vel leve et liv med avholdenhet?

Avslutningsvis ber Rikard brødrene om å lære ham hvordan han skal leve for å vinne en ærverdig tittel i deres orden, at Gud er med dem inntil de sees, og at Frelseren, Marias sønn, gir mat, drikke og passende klær til Golyes gutter, *pueros Golyae*. I tillegg ber han om at alle medlemmene i det fromme broderskapet kan blomstre i de siste dager med Enok og Elias – Amen.<sup>527</sup>

### *Datering*

Det er ikke klart når *Omnibus in Gallia* egentlig er fra. Forskerne har for det meste hoppet elegant over datering av diktet, men likevel brukt det i mer eller mindre tidsangitte synteser.<sup>528</sup> Walsh for

<sup>527</sup> *Omnibus in Gallia*, 282-5. Min oversettelse.

<sup>528</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 26-8; Walsh, ”’Golias’ and Goliardic Poetry”, 5-6; og Whicher, *The Goliard Poets*, 281.

eksempel, indikerer at *Omnibus in Gallia* er fra slutten av 1100-tallet, men da kun fordi det underbygger hans teori om navnet Goliats utvikling: Fra å bli festet til dikt som en hyllest til Abelard utvidet temaene for navnet seg, og Goliat ble lederen av en imaginær orden.<sup>529</sup>

Kapittel 3 og 4 viste at teorien til Walsh står på noe usikker grunn. Imidlertid finnes andre måter å datere dikt på enn å relatere det til Abelard.

Mot slutten av *Omnibus in Gallia* nevntes ”de siste dager”. Uttrykket synes å referere til en nært forestående dommedag. Navnene Enok og Elias som deretter fulgte, underbygger denne tolkningen. De bibelske profetene ved samme navn var i middelalderens litteratur knyttet til paradiset, og ofte tatt for å være vitnene som ved endetiden skulle komme for å representere Kristus i kampen mot djevelen.<sup>530</sup> I alle århundrer siden kristendommens begynnelse har enkeltindivider hevdet at dommedag var nær, men på 1100-tallet var også folk flest enige om det.<sup>531</sup> Generell konsensus om verdens undergang holder imidlertid ikke for å spikre dateringen.

Verken Walsh eller særlig mange andre forskere har diskutert dateringen av *Omnibus in Gallia* i sammenheng med manuskriptet det befinner seg i. *Omnibus in Gallia* er kun å finne i Harley 978. Der står det ikke i del syv sammen med de andre *Golye* og *Gol.*-diktene. Isteden ble diktet oppført mot slutten av manuskriptets tredje del, etter de medisinske tekstene. Det betyr formodentlig at diktet ble nedskrevet der det fremdeles var blanke sider. For Harley 978 var trolig et ganske ferdig volum da *Omnibus in Gallia* ble lagt til. Rigg og Taylor mener det skjedde først rundt år 1300, og da av en senere hånd enn den som stod for diktene i del syv.<sup>532</sup> Til forskjell fra *Soli post arietem* som tydelig kunne knyttes til tiden rett etter kjetterdommen mot Abelard, kan altså ikke *Omnibus in Gallia* uomtvistelig knyttes til tidligere tider. Og der *A tauro torrida* også befinner seg i manuskripter fra 1100-tallet, befinner *Omnibus in Gallia* seg kun i ett. Det eneste jeg dermed oppfatter som noenlunde sikkert om dateringen av diktet, er at det ble nedskrevet i Harley 978 en gang mot slutten av 1200-tallet eller begynnelsen av 1300-tallet.

### *En underholdende orden*

Ved første øyekast ser *Omnibus in Gallia* ut som et satirisk introduksjonsbrev til en geistlig orden. For på samme måte som benediktinermunkene fulgte Sankt Benedikt og visse prestekollektiver fulgte Augustins regler, kan Rikards brødre og følgere av *Goliae* minne om en orden med en ved navn *Goliae* som skytshelgen. Rikards hilsen ligner da også en geistlig hilsen:

<sup>529</sup> Walsh, ”’Goliath’ and Goliardic Poetry”, 5-6.

<sup>530</sup> Richard K. Emmerson, ”Two Witnesses”, i *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, red. David Lyle Jeffrey, 790-2, vol. 69-70 (Michigan: Vm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992) 790-1.

<sup>531</sup> Daniels profeti hadde klarlagt at nå var verden gammel og inne i sin siste tidsalder. (Jaeger, ”Pessimism in the Twelfth-Century ‘Renaissance’”, 1154.)

<sup>532</sup> Rigg, ”Goliath and other Pseudonyms”, 83, 91-2; og Taylor, *Textual Situations*, 89, 237n25, 93.

Ydmyk, lydig og med nedslåtte øyne og bankende hjerte stilte han seg som motsatsen til en opportunist, men kanskje var det ironisk ment. For han poengterte at så lenge budbringerens lomme inneholdt penger, så ville denne aldri forlate dem – det ser ut til at lojalitet kunne kjøpes for penger i denne ”ordenen”. Da Rikard deretter forhørte seg om mulighetene for kjøtt, alkohol og sex virker det som om ordensmedlemmendes liv var den komplette motsatsen til hvordan livet i en religiøs orden skulle være. Å be frelseren velsigne en slik orden høres dermed noe skamløst ut.

Gillingham derimot leser *Omnibus in Gallia* på samme måte som han leste Gerald av Wales’ passasje om *Golias* – helt bokstavelig. Goliarden Rikard skal ifølge Gillingham ha uttrykt et seriøst ønske om å slå seg sammen med en gruppe virkelige mennesker som fulgte en leder kalt *Goliae*, og å nyte visse frynsegoder som fulgte med deres livsstil.<sup>533</sup> Jeg tolker i så fall poengteringen av at Rikard og budbringeren William var ekte goliarder og til å stole på, samt at det som skjedde på festen måtte holdes unna sladrehanke, som en indikasjon at disse menneskene av en eller annen grunn måtte være litt forsiktige. Selv om navnene Rikard og William av Conflans kan ha vært latterliggjøring av virkelige personer eller tullenavn hvis betydning er ukjent for oss i dag, synes jeg de likevel virker merkelig spesifikke i et dikt som ellers er blitt oppfattet som gjennomført parodisk. At budbringeren kunne ankomme flere steder enn ett kan imidlertid ha referert til munkefraksjoner. Samtidig fantes det flere grupper i samfunnet som hadde fraksjoner, og det fantes også grupper som reiste fra sted til sted. Innholdet i Williams lommer behøvde dessuten ikke bety korrupsjon, men at budbringeren trengte en inntekt for å kunne forbli i gruppen. Den ydmyke begynnelsen og den omtensomme avslutningen av diktet kan dermed ha vært alvorlig ment, utført av en som hadde lært noe geistlig brevskrivning.

Det eneste Rikard eksplisitt fortalte om gruppen som fulgte *Goliae*, var at han ifølge med den forhåpentligvis fikk god mat, drikke og sex. Hovedaktivitetene til diktets figurer er derfor blitt tatt for å være fråtseri, fyll og lidderlighet.<sup>534</sup> Gillingham mener imidlertid oppfatningen om at gruppen fremstiltes som utsvevende og hedonistisk, ikke er særlig nyansert. Behovet for god mat og sex er tross alt naturlige drifter, og i høymiddelalderen drakk folk fleste alkohol i en eller annen form.<sup>535</sup>

<sup>533</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 28.

<sup>534</sup> Cohen, *Of Giants*, 85-7; Walsh ”’Golias’ and Goliardic Poetry”, 5-6; og Whicher, *The Goliard Poets*, 281.

<sup>535</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 8; Richard W. Unger, ”Brewing”, i *Medieval Science, Technology, and Medicine*, red. av Thomas Glick m.fl., 102-3, (New York: Routledge, 2005) 102-3; og Deborah Vess, ”Monastic Moonshine”, i *Religion and Alcohol*, red. av C. K. Robertson, 147-76, (New York: Peter Lang Publishing, 2004) 147-76.

Om *Goliath* til Gerald av Wales var fundert på en underholdertype, kan de lignendeklingende navnene *Goliae* og *Golyae* i *Omnibus in Gallia* diktet kanskje også ha vært en underholders navn, hvis trupp goliarden Rikard ba om opptak i. Interessant i så måte er det at profetene Enok og Elias var spesielt prominente i middelalderens *dramatiske* tilnærming til antikrist.<sup>536</sup> Bortsett fra Enok og Elias og den geistlig-lignende brevskrivningen har diktet smått med lærde og bibelske referanser, og er ifølge Gillingham ikke av særlig imponerende kreativ kvalitet. Han mener dette er med på å bevise at det virkelig var en halvstudert, omreisende underholder som forfattet *Omnibus in Gallia*.<sup>537</sup>

I den perioden *Omnibus in Gallia* ble forfattet – altså en gang mellom 1100-tallet og rundt år 1300 – fantes det imidlertid elementer som kan tyde på at verket var ironisk. I kraft av å være de siste dagers vitner ble Enok og Elias ofte knyttet til forskjellige geistlige ordener. Bruno, biskop av Segni og abbed av Monte Cassino (1047-1123) argumenterte for at de representerte alle kirkens mestere, teologen Joakim av Fiore (1135-1202) assosierte dem med hellige menn, og senere forfattere identifiserte dem ofte med tiggermunker.<sup>538</sup> Diktets Enok og Elias kan godt ha blitt assosiert med mestere, for diktets betegnelser *Goliae discipulis*, *magister dominus* og *pueros Golyae* virker, i hvert fall samlet sett, knyttet til skolemiljøet – hvor nettopp satirisk poesi blomstret. Samtidig polemiserte sekulærgeistlige ved universitetet i Paris mot midten av 1200-tallet mot munk, spesielt tiggermunker. De hevdet at munkenes dyder og gode gjerninger gjenspeilte hvor hyklerske, korrupte og lidderlige de egentlig var – det ble blant annet sagt at de var som falske profeter.<sup>539</sup> Generelt var geistlige lederskikkelser fra 1100-tallet av faste typer for satirikere. Spesielt abbeder presentertes ofte som den grådige og fråtsende motsatsen til asketiske idealer,<sup>540</sup> som abbeden *magister stomachus* i *A tauro torrida*. Spesielt i England fra 1200-tallet av var ironiseringer over munkeordener populære.<sup>541</sup> Rikard i *Omnibus in Gallia* omtalte seg selv som *angelus*, som både kunne bety ”engelsk” og ”engel” – et humoristisk ordspill som gikk helt tilbake til Bedas dager.<sup>542</sup> Det eksisterte altså en kontekst for kritikk og latterliggjøring av geistlige ordner og lederskikkelser da *Omnibus in Gallia* ble skapt.

Noe senere, i 1348, skrev Biskop John de Grandisson av Exeter i sørvest England til byens erkediakon og rektoren ved Sankt Pauls katedral om til og med en sekt av onde, reelle menn som

<sup>536</sup> Emerson, “Two Witnesses”, 790-1.

<sup>537</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 26.

<sup>538</sup> Emerson, “Two Witnesses”, 790-1.

<sup>539</sup> Jo Hoepfner Moran Cruz, “Penn R. Szittya as Scholar and Teacher”, i *Medieval Poetics and Social Practise*, red. av Seeta Chaganti, 172-81, (Fordham: Fordham University Press, 2012) 176, 178.

<sup>540</sup> Morris, “Sources”, 275.

<sup>541</sup> G. Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); og Rigg, *A History of Anglo- Latin Literature*, 159.

<sup>542</sup> Gillingham, *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*, 27n68.



kalte seg "Ordenen av Brothelyngham". De plasserte seg under ledelse av en visstnok ravende gal mann som de kalte "abbed", og bar rundt på en trone, mens de gikk gjennom byen og tvang penger fra folk, under dekke av at det hele bare var skuespill og tull.<sup>543</sup>

Som sagt i kapittel 4 er *Cum in orbem universum* et av de få diktene som kan kalles et "vagantdikt", men det kan ikke kalles et "goliard-dikt". Likevel kan *Cum in orbem universum* minne om *Omnibus in Gallia* gjennom begge diktene referanser til blant annet ordener, påstått ydmykhet, og matglede. Og *Cum in orbem universum* beskrev en monastisk tulleorden. *Omnibus in Gallia* behøver ikke ha vært direkte inspirert av *Cum in orbem universum*, men likhetene kan igjen indikere at dikteren bak *Omnibus in Gallia* kjente til andre ironiseringer over munkeordener. Alt i alt virker det sannsynlig at goliardene og følgerne til *Goliae* i *Omnibus in Gallia* kan ha blitt situert som humoristiske motbegreper til en asketisk geistlig og kanskje monastisk orden.

### Kjøtt på goliardens ben: kontekst rundt Harley 978

Skjønt det virker sannsynlig at det ligger noe satirisk i *Omnibus in Gallia*, er det likevel langt fra sikkert hva goliarden i diktet egentlig var og hva som var diktets originalkontekst. Imidlertid kan manuskriptet diktet befant seg i fortelle noe om mottakeren og hans miljø, og dermed kanskje også noe om hvorfor noen i Leominsterklosteret var interessert i dette og andre dikt med *Golyas*-tilskrivninger.

#### *William av Winchesters manuskript*

Andrew Taylor viser hvordan Harley 978 trolig tilhørte kantoren og subprien i Leominster, William av Winchester. Han skal ha fått utformet manuskriptet etter sin egen smak da han rundt 1264 oppholdt seg i universitetsbyen Oxford. Enten var han da bare student eller allerede munk og i byen for å lære mer om å holde gudstjeneste, kommentere bibelske tekster og/eller for å utforske samvittigheten sin.<sup>544</sup>

Sang var en ufravikelig del av gudstjenesten. I England på midten av 1200-tallet var det nyeste på den fronten polyfonisk sang, spredd fra Paris og Frankrike. Særlig i Oxford tok komponister nå del i den musikalske innovasjonen. I Harley 978 finnes en liste over slike polyfoniske komposisjoner. Skjønt de fleste av disse sangene nå er mistet viser de resterende,

<sup>543</sup> G. G. Coulton, *Medieval Panorama*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1938]) 610; og John M. Wasson, *Devon*, (Toronto: University of Toronto Press, 1986) 322.

<sup>544</sup> Taylor, *Textual Situations*, 93-4, 97-9.

ifølge Taylor, en utdannet smak innen musikk.<sup>545</sup> William visste altså godt hva han drev med som kantor, da han instruerte munkene i Leominster i den hippeste musikken, slik at de polyfonisk kunne prise Gud i klosterkirken.<sup>546</sup>

Ellers ser det ut til at Williams interesser var varierte. I tillegg til Harley 978 eide William en bok i dag kalt Bodleian Library MS Bodley 848, trolig utformet rundt 1275, som inneholder litteratur om preking, samt om hvordan se inn i seg selv og unngå synd – spesielt hovmod. Bernard av Clairvaux sin *De gradibus humilitatis et superbia* er en av disse tekstene.<sup>547</sup> I kontrast inneholder Harley 978 også en anglo-normannisk artikkel om hvordan jakte med hauk, samt dikt og fabler om høvisk kjærlighet skrevet av Marie de France for hoffet til Henrik II.<sup>548</sup> De sistnevnte tekstene i Harley 978 var trolig viktige å kjenne til for dem som ville aspirere til en stilling ved et fremstående hoff.<sup>549</sup> Taylor skriver at dette manuskriptet: “like other thirteenth-century manuals, served as a kind of courtesy book from which its owner could acquire social graces and useful knowledge”.<sup>550</sup> Videre mener han at William med manuskriptet også viste et nonnekloster at han var en sofistikert og presentabel prest, for slik å kunne holde gudstjenester for de aristokratiske kvinnene.<sup>551</sup> Slik tilegnet han seg gjennom manuskriptene til sammen nyttig kunnskap som kantor, prest, munk – og aristokrat.

Samtidig kan Harley 978 ha blitt ansett som upassende eiendom for klosteret. I listene fra 1200-tallet og 1300-tallet over Leominsterklosterets bøker – som talte rundt 228 bøker, deriblant klassikere av Horats og Juvenal – står ikke Harley 978 oppført, ei heller andre manuskripter hvor franske romanser og dikt med *Goliath*-tilskrivninger opptrer.<sup>552</sup> Taylor mener de satiriske diktene og spesielt *Omnibus in Gallia* var vovede, men at de religiøse sangene – som opprinnelig var i begynnelsen av manuskriptet – kan ha fått resten av boken til å fremstå mer respektabel.<sup>553</sup> Imidlertid finnes det i dag få manuskripter fra høymiddelalderen som kun var beregnet på preking. Som regel inneholder de minst et par komiske tekster òg.<sup>554</sup> Likevel er det lite trolig at alle geistlige aksepterte vovede dikt. Sannsynligvis krevde diktene noen som skjønte de lærde og humoristiske referansene, og hvordan tolke dem.

<sup>545</sup> Taylor, *Textual Situations*, 132.

<sup>546</sup> Taylor, *Textual Situations*, 114, 116.

<sup>547</sup> Taylor, *Textual Situations*, 114-9.

<sup>548</sup> Del V, folio 40-67; og del VIII, folio 118-60. (Taylor, *Textual Situations*, 84.)

<sup>549</sup> Taylor, *Textual Situations*, 120-1.

<sup>550</sup> Taylor, *Textual Situations*, 132-3.

<sup>551</sup> Taylor, *Textual Situations*, 111, 132-6.

<sup>552</sup> Taylor, *Textual Situations*, 92-3.

<sup>553</sup> Taylor, *Textual Situations*, 89, 132.

<sup>554</sup> Michael Benskin, i samtale med meg, desember 2012.

*William og hans tid*

Munken William var en tidligere Oxfordmann. Han hadde holdt til i et miljø med mange studenter og nylig utdannede geistlige. Gjennom universitetenes oppkomst på 1200-tallet var utdannelsen nå mye ”likere”, mer formalisert og institusjonalisert, enn den hadde vært på 1100-tallet. Slik skapt en større gruppe med felles referanseramme, uavhengig av hvilken lærer studentene hadde. De fleste studentene i Paris og Oxford hadde lite kontakt med tidens store teologer, men holdt på med de syv frie kunster. William og andre universitetsutdannede var derfor godt kjent med de klassiske forfatterne som mange av diktene med *Goliath*-tilskrivninger refererte til. I motsetning til hva tilfellet hadde vært med Abelard, var det ikke lærdomshunger som motiverte mesteparten av disse studentene. De var ved universitetet hovedsakelig på grunn av karrierefordelene det kunne gi dem, uavhengig av om dette kom fra pensum, nettverksbygging eller den atferden og livsstilen de adopterte der.<sup>555</sup>

Universitetsledere og teologer ønsket studentene velkommen inn i en alternativ maskulin subkultur, basert på idealer om rasjonalitet og moderasjon, men det reelle miljøet de skulle passe inn i var noe annerledes enn idealene, skriver Ruth Mazo Karras.<sup>556</sup> Mesteparten av studentene kom fra velstående lavadels-, handels eller håndverkerfamilier, skjønt noen ble sponset av biskoper og lignende, eller tjente til studiene ved å være tjenere.<sup>557</sup> William må ha vært en av de velstående, for bøker var dyre og han eide to. Dermed gled han trolig lett inn i universitetsmiljøet, hvor det å være rundhåndet var en betingelse for å passe inn. Særlig viktig var det å være sjenerøs på kroen. For alkohol var vesken som holdt universitetets sosiale liv sammen. Det behøver ikke bety at fyll var idealet, men som det har gjort til alle tider, skapte det å drikke sammen en gruppefølelse. Videre bidro bordellbesøk og nedleggelse eller voldtekt av kvinner av lavere rang til å konsolidere en maskulin universitetsidentitet. For de kommende klerkene måtte unngå kvinner de kunne forelske seg i og gifte seg med, og heller fokusere på ren sex. Ved Oxford ser det dessuten ut til at noen studenter holdt hund og fugl. Å sløse, drikke, og jakte på dyr og kvinner var ikke bare del av en ”grip dagen”-holdning blant de unge mennene. Normene de her fulgte var også i stor grad aristokratiets. Mesteparten av studentene siktet nemlig karrieren sin inn mot å tilhøre samfunnseliten.<sup>558</sup>

Noen få tidligere studenter endte da også opp som abbeder, biskoper og erkebiskoper. Andre ble munk, tiggarmunk, kanniker, prester, administratorer ved hoff, skrivere,

<sup>555</sup> Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003) 72-5.

<sup>556</sup> Karras, *From Boys to Men*, 152.

<sup>557</sup> Mia Münster-Swendsen, ”Medieval Beginnings”, i *Fortid*, nr. 1 (2011), 28.

<sup>558</sup> Karras, *From Boys to Men*, 78-81, 95-100.

privatlærere, jurister, eller som klerkelaugene i Arras kan indikere, kanskje til og med *joculatores*. Imidlertid kunne noe av den sosiale identiteten fra universitetet henge ved lenge etter at herrene forlot studietiden. Trolig var dette tilfellet med William. Tilbake i Leominster ble han i 1282 bannlyst av den asketiske biskopen av Hereford, Thomas de Cantilupe, for seksuelt samvær med kvinner, deriblant en nonne i Lynggebrok. Edvard I forsøkte å stoppe bannlysningen, men William måtte til slutt ta saken helt til Roma. Der må han ha kjent noen av de rette menneskene, hatt nok å rutte med og muligens argumentert godt for seg ut fra kirkeretten. Tre år senere hadde han nemlig lyktes i å manøvrere seg tilbake som munk i Reading – nå også med ansvar for klosterets finanser.<sup>559</sup> William var altså en lærd munk med interesse for musikk, jakt og kvinner, og må ha behersket de riktige sosiale og kulturelle kodene i miljøene han frekventerte.

### *Biskop Golias i klosteret*

Walsh mener navnet *Golias* etter hvert ikke lenger uttrykte bitre protester mot geistlig undertrykking i like stor grad som dikt som *Metamorphosis Goliae* og *Apocalipsis Goliae* hadde gjort. Isteden var det den vittige poeten *Golias* sine liberale holdninger som ble fremhevet. Walsh ser likevel *Omnibus in Gallia* som en forlengelse av de tidligere diktenes munkeangrep, idet ordenen i diktet var helt motsatt av for eksempel cistercienserordenen, hvor det hersket strenge regler og rutiner.<sup>560</sup> Å tolke *Goliae* og goliardene i *Omnibus in Gallia* som motbegreper som hadde utviklet seg fra de foregående diktene er imidlertid risikabelt. Tidspunktet for når *Golias* først ble festet til diktene og når *Omnibus in Gallia* ble forfattet er som sagt usikkert. Likevel er det ikke utenkelig at diktene med *Golias*-tilskrivelser i Harley 978 rundt år 1300 inspirerte i en munk i Leominsterklosteret til å skape *Omnibus in Gallia*. Det er ikke sikkert William fremdeles var i live da verket ble nedskrevet i Harley 978. Siden manuskriptet ikke står på klosterets boklister må en annen munk i så fall ha tatt over det.

Uavhengig av hvem som skrev *Omnibus in Gallia* så talte det til – den eventuelt nye – eieren av Harley 978. Det kan ha skyldtes mer enn én ting. Poengteringen av å være rundhåndet mot William av Conflans og forespørselen om å drikke og nedlegge kvinner sammen tyder på en tilknytning til universitetsmiljøet – spesielt siden disse aktivitetene styrket sosiale bånd og det ellers i diktet var en åpenbar vekt på fellesskap. Livsstilen Rikard ønsket å ta del i kan minne, i hvert fall med hensyn til kvinner, om den William av Winchester førte i Leominsterklosteret. *Omnibus in Gallia* talte derfor sannsynligvis til eieren av Harley 978 fordi han var en tidligere student, og kanskje var han også en av dem som videreførte sin tidligere livsstil som munk. Han

<sup>559</sup> Taylor, *Textual Situations*, 110-3.

<sup>560</sup> Walsh, "'Golias' and Goliardic Poetry", 5-6.

oppfattet i så fall trolig diktets goliarder og *Goliae* som ”vi”-navn. Samtidig kan diktet som sagt ha ironisert over en muligens monastisk orden, med goliardene og *Goliae* som motbegreper til hvordan denne ordenen *egentlig* skulle være. Hvorfor ønsket da eieren av Harley 978 å ironisere over noen han identifiserte seg med? Kanskje for nettopp å distansere seg fra strenge monastiske ordener, som cistercienserne. *Omnibus in Gallia* kan da ha vært en sofistikert måte å være selvironisk på.

De andre diktene med *Goliard*-tilskrivelser i Harley 978 kan ha talt til mottageren lignende vis. At de ikke var kjærlighetsdikt passer overens med en bakgrunn fra universitetsmiljøet hvor emosjonelle forhold til kvinner skulle unngås. At de kunne handle om vin, men ikke være drikkeviser, kan tyde på at det var viktigere å skape gruppefølelse enn å drikke seg fulle. Om dikt som opprinnelig hovedsakelig var ment som sitatleker, etter hvert ble lest som mer kritiske når de fikk *Goliard*-tilskrivelser festet til seg, tyder det på at eieren av manuskriptet kom fra et miljø hvor misnøye med overordnede eller følelsen av å bli forbigått lå latent.

Harley 978 var sofistikert og sosialt distingverende. *Goliard*-betegnelsene kan dermed ha vært det samme. De kan ha fungert som motbegreper mot det usofistikerte. Samtidig kan det kan ha gjort eieren sårbar for anklager fra ”moralister” eller rivaler om han tok med seg med denne typen diktning til klosteret. For uvedkommende var betegnelsene *Goliard* og ”goliard” kanskje motbegreper som indikerte at disse diktene var litt farlige, av ”de andre”. For de som nedskrev og ønsket seg disse diktene, indikerte imidlertid betegnelsene sofistikerte ”vi”-navn. De som ikke forstod eller som fordømte diktene med *Goliard*-tilskrivelsene ble dermed ”de andre”.

Da var vel ikke *Goliard* et ”vi”-navn bare for eieren av manuskriptet? Taylor skriver i den sammenheng at:

The Goliardic material would echo this world of homosocial bonding through mild naughtiness, and it to might have been sung. The pattern of variation in the transmission of Goliardic verse suggests that it was sometimes committed to heart. This does not necessarily mean that William and his fellows sat in the cellar, a wine jug between them, belting out Goliardic songs. And even if they did, it is very doubtful that they used the manuscript as a songbook. It bears no tankard stains or other signs of abuse and was clearly treated with considerable care.<sup>561</sup>

Ut fra mellomrommene mellom ordene i tekstene i Harley 978 kan manuskriptet, iberegnet diktene, ha blitt lest stille av en erfaren leser, mener Taylor. Manuskriptet inviterte i så fall til privat lesning. Samtidig har musikkdelen i første del av manuskriptet gjennomgått flere forandringer i notene – fremføringer fordrer ofte det – noe som tyder på at de var utført i fellesskap. Manuskriptet var nok ikke derfor kun Williams hemmelige eiendel, men noe som

<sup>561</sup> Taylor, *Textual Situations*, 132.

flere kunne se på.<sup>562</sup> Diktene med *Goliats*-tilskrivelsene var da trolig heller ikke helt ukjente blant klosterets munk. Dronke skriver: "Wherever a monastery or bishop's court, and later a cathedral school or university, had any pretensions to musical culture, it admitted to a greater or lesser extent songs intended for entertainment and not for cult".<sup>563</sup> Som kantor med pretensjoner innen tidens hippest musikk, er det derfor sannsynlig at William delte innholdet i diktene, eller sangene, med *Goliats*-tilskrivelsene for klosterets beboere.

Evelyn Birge Vitz, Nanzy Freeman Regalado og Marilyn Lawrence viser hvordan grensene mellom litteratur og skuespill i middelalderen var mye mer flytende enn tidligere forskning har tatt høyde for. Det var nemlig flere forskjellige måter å fremføre skrevne tekster på, og sjangeren avgjorde hvordan. Stemmeleie, ansiktsuttrykk, gester, bevegelser, kostymer og rekvisitter varierte fra om det var fabler eller fromme fortellinger som fremførtes. Under banketter og turneringer ved 1200-tallets aristokratiske hoff spilte dessuten både profesjonelle underholdere – som sanger, skuespillere, *joculatores* – og hoffmedlemmer ut scener fra Arthurfortellingene. De tok på seg rollene som helter, skurker, jomfruer og sarasenere, og selv de mest høyrangerte adelsfolkene deltok, da i hovedrollene som de gjeveste ridderne, dronning Guinevere og lignende. Aristokratiet spilte altså litteratur.<sup>564</sup>

William og trolig flere av Leominsterklosterets munk kjente til normer, vaner og aktiviteter i aristokratiet og universitetsmiljøet. I likhet med manuskripter med Arthurfortellinger tilhørende aristokratiet, var Harley 978 sosialt distingverende. Muligens kunne William i hvert fall noen av diktene med *Goliats*-tilskrivelser utenat, og trolig var de ingen hemmelighet for klosterets beboere. Tilfellet med "Ordenen av Brothelyngham" viser at ideer om ironiske ordener også kunne spilles ut. Kanskje *Goliats*-tilskrivelsene derfor ikke viste til hvordan mottageren skulle lese diktene, men til hvordan han skulle spille dem. Da som hva skriverne og eieren av manuskriptet hadde hørt om og tenkt seg at *Goliats* og goliardene var. William kan dermed ha tatt på seg – og/eller instruert andre munk i – å synge eller hvert fall fremføre *Soli post arietem*, *A tauro torrida* og resten av diktene med tilskrivelsene under spesielle begivenheter. Og en del publikummere kan ha nikkert gjenkjennende til referansene fra det aristokratiske universitetsmiljøet. I rollen som *Golyas episcopi*, *Gol.* og om han fremdeles var i live, *goliardi*, kan den sammensatte munken ha bergtatt dem alle i "oss"-gruppen.

<sup>562</sup> Taylor, *Textual Situations*, 127-32.

<sup>563</sup> Dronke, *The Medieval Lyric*, 27.

<sup>564</sup> Evelyn Birge Vitz, Nanzy Freeman Regalado og Marilyn Lawrence, "Introduction", i *Performing Medieval Narrative*, 1-8, (Cambridge: D. S. Brewer, 2005) 6, 8.

## Oppsummering

Om William og munkene i Leominster forstod *Soli post arietem*, *A tauro torrida* og de andre verkene med *Goliass*-tilskrivelser på samme måte som diktene ble forstått i originalkonteksten, er usikkert. At de ble merket med *Golyas* i Harley 978 kan derfor bety at William følte det nødvendig å markere en distanse til diktene. Kanskje fordi han spilte en rolle som – lik det generelle bildet de andre kildene kan gi av *Goliass* og goliardene – sang underholdende ærekrenkelser. Matthew Paris og William var begge kjent med universitetsmiljøer, men det er mer visshet rundt at William også hadde tilhørt et slikt, og dermed kjente det ganske godt. Hans syn på *Goliass* og eventuelt goliardene, kan i så fall ha vært noe annerledes, noe mindre dømmende, enn Matthews syn på goliardene. For i likhet med hvordan Gerald av Wales anvendte parasitten *Goliass*, spilte *Golyas* en rolle i det å vise hvor sofistikert William var – det var et ”vi”- navn for de innvidde.

Til forskjell fra hva vi vet om Gerald og Matthew, er det imidlertid ingenting som tyder på at William hadde grunn til å være spesielt kritisk til paven eller noen i dennes tjeneste. Snarere tvert imot, siden han faktisk lyktes i Roma. Slik sett var nok *Golyas* mer en *persona*, eller en rolle å underholde med, enn å ytre pavekritikk gjennom.

William, og den eventuelt nye eieren av manuskriptet da *Omnibus in Gallia* ble lagt til, er det nærmeste vi så langt kommer mennesker som ”var” *Goliass* og goliarder. Når det gjelder andre manuskripter med *Goliass*-tilskrivelser, kan folk ha hatt ulike oppfatninger om hva tilskrivelsene betydde. Samtidig var nok ikke konteksten rundt William og hans manuskript helt unik – mange andre menn hadde bakgrunn fra universitetsmiljøet. Kanskje kan forskningen rundt Harley 978 derfor fungere som et utgangspunkt for hvordan betrakte andre manuskripter med *Goliass*-tilskrivelser. Siden tilskrivelsene meget vel kan ha referert til sosiale aktiviteter, er det uansett ekstra viktig at manuskripter uten *Goliass*-tilskrivelser, ikke kalles ”goliardiske”. Om tilskrivelsene *Primas* og *Gauterus* kan ha hatt lignende betydning som *Golyas*-tilskrivelsene i Harley 978, er dermed en annen historie.





# Konklusjon

I innledningen av oppgaven spurte jeg om *Golias* og goliardene hadde en forbindelse med sosial identitet, selvforståelsen til en ny type lærde, i et spenningsforhold mellom ulike institusjoner. Det har kommet til å gjelde institusjoner som ulike skoler, universiteter, klostre og hoff. Jeg har forsøkt å finne svar på spørsmålet ved å diskutere hvordan betegnelsene opptrådte i ulike perioder – da tidlig middelalder og 1100- og 1200-tallet – og ved å se *Golias* og goliardene i sammenheng med andre grupper, som vaganter, *joculatores*, munkes, studenter, mestere og andre sekulærgeistlige. Generelt har tidligere forskning vært mangelfull. I denne undersøkelsen er det derfor tatt nye grep, flere typer kilder er analysert og i mye større grad sett i forbindelse med hverandre, samtidig som konteksten rundt hver enkelt hovedkilde er blitt undersøkt nærmere og mer nyansert. Fokuset har vært på å problematisere og drøfte, og ikke på å få kildene til å passe inn i én form. Likevel har jeg fortløpende kommet med spekulasjoner om hva *Golias* og goliardene kan ha vært, og det er få teorier som kan utelukkes fullstendig. Imidlertid er det foreløpig kun slutningene nedenfor som kan presenteres med rimelig sikkerhet.

## Tolkning av funnene

Lite tyder på at det fantes en gruppe kalt goliarder eller lignende i tidlig middelalder. Det eneste som kunne tale for det er statuttopptreden til *familia Goliae*, men kilden er for tvilsom til å kunne brukes som argument for at de fantes. Goliats navn ble ikke knyttet til diktere. Det fremstår utelukkende som et motbegrep uten særlig mange nyanser. Det samme er tilfelle med betegnelsen ”vagrant”. De to motbegrepene betydde gjennom middelalderen ulike ting, og det finnes ingen kilder med noen uttalt forbindelse mellom dem.

Der ”vagrant” i visse kretser på 1100-tallet fikk et endret meningsinnhold, er det usikkert om noe av det samme skjedde med ”Goliat”. Skjønt det er en sublim, forførende tanke at navnet på den forhatte kjempen kunne bli en hedersbetegnelse, og da i sammenheng med den intellektuelle kjempen Abelard, bør vi være varsomme med å knytte goliardene, *Golias* og lignende betegnelser til de to. En av grunnene til dette er tvilen rundt hvorvidt diktene fra 1100-tallet opprinnelig var tilknyttet *Golias* og lignende betegnelser. Det er fremdeles uvisst om opphavet til betegnelsene var kjempen Goliat, det latinske motbegrepet

*gula*, eller hodeplagg knyttet til underholdningsmundurer. Kanskje er heller ikke opphavet det viktigste, men hva forfatterne av de ulike kildene oppfattet og brukte betegnelsene som. I så måte finnes det ingen tegn på at ”biskop Goliath” og goliardene hadde noe med narrenes fest å gjøre. Det eneste som er klart når det gjelder *Goliath* og lignende betegnelser, er at noen i de neste generasjonene knyttet dem til enkelte dikt. Dette er et viktig poeng, men det meste av forskningen har enda ikke tatt inn over seg at *Goliath* og goliardene dermed egentlig ikke kan knyttes til de fleste diktenes originalkontekst.

Den første beskrivelsen av *Goliath* vi i dag har, er preget av at forfatteren Gerald av Wales rundt år 1215 var i et spenningsforhold mellom ulike institusjoner. Da Matthew Paris noen tiår senere nevnte goliarder var han i et lignende spenningsforhold. For både Gerald og Matthew hadde en form for skoleutdannelse, var del av nettverket til andre høygeistlige, til aristokrater, konglige og deres hoff. Begge fikk fram poenger mot paven eller noen i pavens tjeneste gjennom *Goliath* og goliardene. Gerald var nok imidlertid i enda større grad enn Matthew omgitt av folk som anvendte og forstod ulike nivåer av satire, og som dro veksel på litteratur og tankesett fra skolebakgrunnen i konkurranserettede miljøer som hoffet. Det er usikkert hvor kjent *Goliath* var på Geraldts tid, men *Goliath* spilte åpenbart en rolle i det å vise hvor sofistikert Gerald var. Til forskjell fra hvordan Gerald forstod *Goliath*, ser det ut til at Matthew forstod goliardene som noe han og skolarene var ”bedre enn”.

### *Virkelige goliarder?*

Manuskripter med de første *Goliath*-tilskrivelsene og Geraldts passasje om *Goliath* ble skrevet tidligere enn 1231, da konsilene i Rouen og Chateau i Gonthier skrev de første fordømmende statuttene mot goliarder og *familia Goliae*. Disse konsilene kan dermed ha vært påvirket av de tidligere omtalene av *Goliath* i manuskripter og hos Gerlad av Wales. Lignende hva som skjedde ved fordømmelsen av narrenes fest, kan rykter og misforståelser ha ført til at konsilene fordømte noen de hadde hørt ble kalt ”goliarder”. Konsildeltagerne projiserte muligens sine ideer over på denne betegnelsen, slik at goliardene ble tydelige motbegreper til hvordan geistlige skulle være. De to første konsilene kan ha snappet opp betegnelsene *Goliae* og ”goliard” i forbindelse med klerker, men uten å ha det klart for seg hva disse drev med. Konsilet i Trier i 1277 kan på sin side ha hørt at betegnelsen ”goliard” hadde noe med sang å gjøre. Det og andre konsiler plasserte så sin idé om goliardene sammen med hva de mente var passende andre grupper.

Imidlertid må konsilenes goliarder ha vært basert på noe mer enn kun fiksjon. For det første er det rart at konsilene ikke en eneste gang nevnte goliardene i sammenheng med

klostre, hvor manuskriptene med *Goliass*-tilskrivelsene var å finne. For det andre har jeg ikke funnet betegnelsen ”goliard” i tilskrivelser før mot slutten av 1200-tallet. Hvor fikk konsilet i Château i Gonthier i 1231 da denne betegnelsen fra? For det tredje oppfattet nok konsildeltagerne selv goliardene som virkelige mennesker – enkelte konsiler betraktet til og med vesener med selhoder som mennesker. Ikke minst grupperte de goliardene sammen med hva som faktisk var virkelige mennesker, som vandrende skolarer, *joculatores*, innmatselgere og så videre.

De nord-franske laugene av *joungleurs* var en virkelig gruppe, som konsilene kan ha sett goliardene i sammenheng med. Måten konsilene omtalte goliardene på antyder nemlig at de forbandt dem med en lærd kultur, men uten at de var helt entydige på dette. Etter hvert som flere lekfolk kunne lese og skrive var det i så fall kanskje disse, og ikke klerker, konsilene oppfattet som goliarder. Imidlertid finnes ingen bevis for at en tilsvarende gruppe som de franske *joungleur* organiserte seg og kalte seg goliarder. I likhet med hva tilfellet kan ha vært for de som konsilene kalte vandrende skolarer, behøver ikke de kalt goliarder først og fremst å ha tenkt at det var *dette* de var.

*Speculum Ecclesiae*, *Chronica majora*, flertallet av manuskriptene med *Goliass*-tilskrivelser – de fleste kildene hvor *Goliass*- og goliardbetegnelser opptrer er engelske. Likevel var det provinskonsilene på kontinentet, ikke i England, som fordømte goliardene. Kanskje skyldtes det at engelske biskoper hadde studert ved engelske universiteter hvor *Goliass* og goliardene var innlemmet i en sosial identitet. Det må i så fall ha vært ulik selvforståelse som gjorde at konsildeltagere på kontinentet fordømte goliardene, mens engelske ikke gjorde det.

Visse dikt ble bevart i skole- og universitetsmiljøene. Munker med bakgrunn fra universitetsmiljøet satte pris på dikt med *Goliass*-tilskrivelser, og meget mulig fremførte og sang de diktene. Det Gerald hadde anvendt som et ambivalent motbegrep var for dem et motebegrep, et ”vi”-navn ved visse anledninger og til visse formål. William av Winchester og den eventuelt andre eieren av British Library MS Harley 978 er foreløpig det nærmeste vi dermed kommer noen som ”var” *Goliass* og goliarder, eller som i hvert fall identifiserte seg med hva de assosierte med disse betegnelse, nemlig lærd, satirisk diktning og universitetsmiljøet.

Jeg-personen i *Omnibus in Gallia* kalte seg en sann goliard, og ga inntrykk av at det var ham selv som forfattet diktet. Matthew Paris skrev at ”dem vi pleide å kalle goliarder”, komponerte vers. Goliardene kan dermed noen ganger ha vært diktere, men da ikke de personene de tidligere har vært oppfattet som, altså Hugo Primas av Orléans, Erkepoeten og Walter av Châtillon. Dessuten oppfattet nok ikke dikteren av *Omnibus in Gallia* og de

Matthew hevdet ble kalt goliarder, seg selv først og fremst som goliarder, men som skolerte, studenter eller lignende som tok på seg rollen som goliard.

### *Hvordan omtale sjangere*

Mesteparten av tidligere forskning har tatt det for gitt hva ”goliard-dikt” og ”vagantdikt” var. Denne undersøkelsen viser at det er problematisk å fortsette på den måten. For det første var ikke ”vagant-dikt” og dikt med *Goliass*-tilskrivelser det samme. *Gyrovagus* og lignende betegnelser opptrådte i dikt, *Goliass* og ”goliard” hovedsakelig som tilskrivelser til dikt. De stammet derfor fra ulike sosiale kontekster. Å bruke de moderne betegnelsene ”vagantdikt” og ”goliard-dikt” kan føre til en sammenblanding med hva som var historisk reelt, i og med at dikterne da lett omtales og ombyttes som vaganter og goliarder, eller antas å ha skrevet i en samtidig goliard- eller vagantsjanger. Om noe absolutt skal kalles ”vagantdikt” bør det kun være de spesifikke diktene som omhandler eller omtaler *gyrovagus* og variasjoner over dette motbegrepet.

For det andre finnes det ikke bevis for at nær sagt alle diktene med *Goliass*-tilskrivelser ble knyttet til slike betegnelser i sin opprinnelige kontekst. Betegnelsene i tilskrivelsene varierte, med ”goliard” som et senere inntog. Blant skriverne varierte også meningene om hvilke dikt som i det hele tatt skulle få tilskrivelser. ”Goliardisk” eller ”goliard-dikt” som en fellesbetegnelse på mye av sekulær, latinsk poesi er derfor en utvannet anakronisme. Ideelt sett skulle man sagt: ”Dikt som i det og det manuskriptet fra den og den perioden er tilskrevet *Goliass*, *goliardus* eller den gjeldende betegnelsen.” Imidlertid vil det vanskelig fungere i praksis. Likevel må det være mulig å kalle de relevante diktene for ”dikt med *Goliass*-tilskrivelser”. Da minsker sjansene for at dikt som ikke fikk slike tilskrivelser kalles ”goliardiske”, og bevissheten om verkene faktisk ble tilskrevet *Goliass* eller lignende betegnelser øker. Kanskje blir man også mer oppmerksom på i hvilke manuskript og i hvilken tidsperiode det skjedde. For om goliardene var studenter, klerker og munkesom tok på seg roller og sang dikt, så er det et historisk fenomen som bør undersøkes grundigere, og ikke druknes i en sjanger- og samlebetegnelse. Vi ville da ikke sagt at Tristan og Isolde var ”joculatorisk” eller ”trubadurisk” litteratur, bare fordi det kan ha blitt fremført av noen som kunne kalle seg *joculatores* og trubadurer. Heller ikke reduserer vi trubadurer og *joculatores* til noe som bare hadde med Tristan og Isolde å gjøre. Isteden forsøkes det på dem som et eget historisk fenomen. Det bør også være tilfellet med *Goliass* og goliardene.

*Hva goliardene var*

Tidligere forskning har forsøkt å gi ett, entydig bilde av hva goliardene var, selv om kildene er komplekse og mangetydige. Det har også vært uklart om de som anvendte betegnelsene *Golias* og "goliard" som noe sosialt distingverende, var virkelige goliarder. Betegnelsene var neppe knyttet til en konkret, ironisk munkeorden, med formelt medlemskap, hierarki og parodiske regler. Samtidig er alle kategorier konstruerte, slik som det å være "norsk" i dag, eller som det å være "sarasener" i middelalderen – en betegnelse kristne forbandt med mye som egentlig ikke gjaldt "ekte" muslimer. Imidlertid forstod de kristne seg selv som en "vi"-gruppe blant annet i lys av motbegrepet "sarasener". Da var betegnelsen identitetsskapende. Om betegnelsene *Golias* og "goliard" bare var en språklig konstruksjon så var de dermed også en konstruksjon som influerte folks selvforståelse – en selvforståelse som varierte fra om man var konsildeltager eller universitetsmann. Dermed finnes det trolig ikke noe entydig svar på hva goliardene "egentlig" var.

Da Gerald av Wales skrev om *Golias* markerte han tilhørighet til et miljø, en tradisjon og et ståsted han forstod seg selv som en del av. William av Winchester, og eventuelt den andre eieren av Harley 978, identifiserte seg til og med med *Golye* og goliarder, eller i hvert fall med miljøet betegnelsene tilhørte. Da var ikke betegnelsene kun fantasi og legender, det litterære og det sosiale var ikke gjensidig utelukkende. Snarere må vi se for oss en sosial identitet noen tok på seg. Gjennom dem som gjorde dette ble *Golye* og goliardene "virkelige".

Basert på funnene i undersøkelsen kan et perspektiv på hvordan *Golias* og goliardene ble "virkelige" presenteres: William hadde trolig fremstilt seg som en sofistisert prest i et nonnekloster hvor kvinner av høy byrd holdt til. Tekstene i Harley 978 viser at han sannsynligvis også hadde kontakt med sekulærgeistlige og aristokrater ved hoff, da i nærheten av og i Wales. Muligens fremførte, og sang, han dikt med *Golias*-tilskrivelser for klosterets munk. Trolig var denne underholdningen også myntet på geistlige og aristokratiske besøkende som forstod latin. Kanskje William også ble invitert til omegnens fornemme festligheter, som bryllup. Der kan han ha vært en av flere gjester som bidro med underholdning. Gjennom stemmeleie, ansiktsuttrykk, bevegelser og kanskje til og med rekvisitter og kostyme – som et iøynefallende hodeplagg – kan han ha trådt inn i en eller flere sosialt distingverende roller. Eventuelt kan han ha lånt bort Harley 978 for en kveld, til en latinkjennende underholder som gestaltet *Golye*, og som behandlet manuskriptet meget forsiktig. Foran lattermilde latinkjenneres øyne kan dermed en eller flere av tilskrivelsene i Harley 978 ha blitt vekket til live for en stakket stund. William kan altså ha fylt rollen som

*Golye*, og kanskje *goliardi*, for en kveld, ha vært vanlig munk igjen neste dag, deretter prest i et nonnekloster den tredje dagen, ha forført en nonne den fjerde, og fått besøk av abbeden den femte. Slik William trolig førte et mangfoldig og komplekst liv, var *Golias* og "goliard" mangfoldige og komplekse betegnelser.

### Videre forskning

Metoden jeg har benyttet meg av i denne oppgaven, basert på Kosellecks teori om begreper og motbegreper, kan overføres til andre problemstillinger knyttet til betegnelser i skjæringspunktet mellom historie, myte og litteratur. For eksempel betegnelsene *Primas* og *Gauterus*, hvor de historiske personene og mytene rundt dem kan undersøkes i sammenheng med manuskripter med *Primas*- og *Gauterus*-tilskrivelser.

Mer kan dessuten gjøres for å undersøke sammenheng mellom og kontekst rundt kildene. Med tanke på hvor flesteparten av kildene er fra, bør fokuset på *Golias* og goliardene snus fra Paris til England. En innfallsvinkel til videre forskning kan være å diskutere hvor Gerald fikk *Golias*-betegnelsen fra, gjerne gjennom å analysere de tidligste manuskriptene med lignende tilskrivelser, som engelske Tf Trinity College Oxford 34 og Di Oxford Digby 53 og konteksten rundt disse. Et spørsmål som bør drøftes grundigere enn hva som har ligget innenfor denne oppgaven, er hvilken funksjon tilskrivelsene hadde. Siden skriverne og bestillerne av en del planlagte manuskripter ønsket å ha dem med var de tydeligvis viktige. Inspirert av nyfilologi og intertekstualitet kan en da blant annet undersøke sammensetningen og rekkefølgen til diktene med tilskrivelsene. Noe som også kan undersøkes nærmere er hva det kan bety at *goliardus* virker å være en senere tilskrivelse enn *Golias*.

Konteksten rundt konsilene som fordømte goliardene kan gås nærmere etter i sømmene. Dessuten kan det stilles spørsmål ved hvorfor konsiler etter 1310 sluttet å ta opp goliarder. "Virket" fordømmelsene, eller skyldtes goliardmangelen at konsilene ikke lenger møttes like ofte som på 1200-tallet? Manuskriptskrivere fortsatte i hvert fall å knytte *Golias* og *goliardus* til dikt resten av middelalderen gjennom.

Betegnelsen "goliard" ble til og med brukt i noen av Englands største verker fra 1300-tallet. Geoffrey Chaucer beskrev i *Canterburyfortellingene* mølleren som: "a jangler, and a goliardeis, And that was most of sinne and harlotries".<sup>565</sup> Og i *Piers Plowman* nevnte William Langland en: "goliardeys a gloton of words", som snakket i latinske rim.<sup>566</sup> Sjonglering, synd,

---

<sup>565</sup> Chaucer, *Canterbury Tales*, i Wright, *The Latin Poems*, xv, 8n1, 69.

<sup>566</sup> Mann, "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature", 67.

lurendreieri og fråtseri i latinske ord – 1300-tallets goliardbetegnelse kan minne om 1200-tallets, men betydde den det samme?





## Litteraturliste

### Kilder

- Abelard, Peter. *Historia calamitatum: Abelard to a Friend: The Story of My Misfortunes*. I *The Letters of Abelard and Heloise*. Oversatt av Betty Radice. Revidert av M. T. Clanchy. 3-43. London: Penguin Books, 2003.
- Benedikt av Nurcia. "Benedikts regel". I *Klosterliv i Vesten: Augustins regel – Benedikts regel*. Oversatt av Erik Gunnes. Oslo: Aschehoug & Co., 1986.
- Bernard av Clairvaux. Brev 236-49. I *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*. Oversatt Bruno Scott James. 317-20. London: Burns Oats, 1953.
- Bernard av Clairvaux. "To Pope Innocent (Letter 239)". I *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*. Oversatt Bruno Scott James. 317-20. London: Burns Oats, 1953.
- Bibelen. Det Norske Bibelselskap, 1998.
- Caesarius of Arles. *Sermons (81-186)*. Oversatt av søster Mary Magdeleine Mueller. Volum 2. 2. utgave. The Catholic University of America Press, 1981.
- Cum in orbem universum* ("Song of the Vagrant Order"). I *The Goliard Poets: Medieval Latin Songs and Satires*. Oversatt av George F. Whicher. 272-9. Cambridge: Cambridge Mass, 1949.
- Die Apocalypse des Golias*. Redigert av Karl Strecker. Fra serien *Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters: Herausgegeben von Fedor Schneider*. 5. hefte. Roma: W. Regenberg, 1928.
- Erkepoeten. *Archicancellarie* (Dikt IV). I *Hugh Primas and the Archpoet*. Oversatt og redigert av Fleur Adcock. 87-94. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Erkepoeten. *Estuans intrinsecus* (Dikt X). I *Hugh Primas and the Archpoet*. Oversatt og redigert av Fleur Adcock. 114-21. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gerald av Wales. *The Autobiography of Gerald of Wales*. Oversatt og redigert av H. E. Butler. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.
- Gerald av Wales. Utsnitt fra *Speculum ecclesiae*. I *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*. Oversatt og redigert av Bryan Gillingham. 12-13. Ottawa: Institute of Mediaeval Music, 1998.
- Giraldi Cambrensis. *Speculum Ecclesiae*. Redigert av J. S. Brewer. London: Longman og Co., 1973. <http://archive.org/stream/giraldicambrensi04gira#page/n7/mode/2up> , 21. 09. 12.
- Incipit Met(h)amorphosis Golye episcopi*. Redigert av R. B. C. Huygens. I "Mittelungen aus Handschriften". I *Studi medievali*. III (1962). 765-772.

*In taberna quando sumus.* I *Carmina Burana ca. 1230*. Redigert av G. Bernt, A. Hilka, og O. Schumann. Dikt nr. 196. München: Bibliotheca Augustana, 1979. [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/CarminaBurana/bur\\_cpo1.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/CarminaBurana/bur_cpo1.html) , 10. 08. 11.

Matthew Paris. *Chronica majora: 1216-1239*. Vol. I. Redigert av Henry Richards Luard. London: Longman & Co., 1872.

Matthew Paris. *Chronica majora.* I *Roger of Wendover's Flowers of History*. Vol. II. Oversatt av J. A. Giles. Note side 517-8. London: Henry G. Bohn, 1849.

*Omnibus in Gallia.* I *The Goliard Poets: Medieval Latin Songs and Satires*. Oversatt og redigert av George F. Whicher. 282-5. Cambridge: Cambridge Mass, 1949.

Provinskonsiler og pavedekreter. Gjengitt av Helen Waddell. I *The Wandering Scholars*. 7. utgave. London: Constable and Company Ltd., 1949.

*Puri Bacchi Meritum.* I *Carmina Burana*. Dikt nr. 199. Redigert av G. Bernt, A. Hilka, og O. Schumann. Dikt nr. 196. München: Bibliotheca Augustana, 1979.

Roger av Wendover. *Roger of Wendover's Flowers of History*. Vol. II. Oversatt av J. A. Giles. London: Henry G. Bohn, 1849.

Sedulius Scottus. "Mock epyllion on a gelded ram". I *Poetry of the Carolingian Renaissance*. Oversatt og redigert av Peter Godman. 292-301. London: Duckworth, 1985.

Sedulius Scottus. *On Christian Rulers*. Oversatt og redigert av R. W. Dyson. Woodbridge: The Boydell Press, 2010.

Sedulius Scottus. "The arrival of Sedulius and his companions at Liège". I *On Christian Rulers and the Poems*. Oversatt av Edward Gerard Doyle. New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1983.

*Si quis deciorum.* I *Carmina Burana*. Dikt nr. 195. Redigert av G. Bernt, A. Hilka, og O. Schumann. Dikt nr. 196. München: Bibliotheca Augustana, 1979.

Surianus. "Indulgence given by Surianus, Arch-Primate of the Wandering Scholars". I *The Wandering Scholars*. Oversatt av Helen Waddell. 262-4. 7. utgave. London: Constable and Company Ltd., 1949.

*The Land of Cockayne*, [www.thegoldendream.com/landofcokayne.htm](http://www.thegoldendream.com/landofcokayne.htm) , 02. 11. 13.

*The Metamorphosis of Goliath.* I *Ennobling Love: In search of a lost sensitivity*. Oversatt av C. Stephen Jaeger. 229-239. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

"The Revelation of Goliath the Bishoppe". I *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*. 282-92. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1841.

*Utar contra vitia.* I *The Political Songs of England*. Oversatt og redigert av Thomas Wright. 14-18. London: 1839.

Walter Map. *De Nugis Curialium*. Oversatt og redigert av M. R. James. Revidert av C. N. L. Brooke og R. A. B. Mynors. 2. utg. Oxford: Clarendon Press, 2002 (1923).

## Sekundærlitteratur

Adcock, Fleur. "Introduction". I *Hugh Primas and the Archpoet*. ix-xv. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Adcock, Fleur. "Notes". I *Hugh Primas and the Archpoet*. 62-7, 122-7. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Avril, Joseph. "Provincial Councils". I *Encyclopedia in the Middle Ages: K-Z*. Vol. 1. Redigert av André Vauchez i samarbeid med Barrie Dobson og Michael Lapidge. 1196. Cambridge: James Clark & Co, 2000.

Bagge, Sverre. "The autobiography of Abelard and medieval individualism". I *Journal of Medieval History*. 19 (1993). 327-50.

Bakhtin, Mikhail. *Rabelais och skrattets historia*. Oversatt av Lars Fyhr. 2. utg. Uddevalla: Anthropos, 1991.

Baldwin, John W. *Masters, Princes, and Merchants: The social views of Peter the Chanter and his Circle*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Baldwin, John. "The Image of the Jongleur in Northern France Around 1200". I *Speculum*. 72 (1997). 635-63.

Bandlien, Bjørn. *Man or Monster? Negotiations of Masculinity in Old Norse Society*. Oslo: Acta Humaniora, 2005.

Bandlien, Bjørn. "Pilegrimsreiser til mamelukkenes Jerusalem". I *Fortid*. Nr. 3 (2011).

Barr, Jessica. "Creative Imagination and Didactic Intent in Medieval Visions of the Other World: A Response to Fritz Kemmler". I *Connotations*. Vol. 20. Nr. 1 (2010/11). 1-11.

Bartlett, Robert. *Gerald of Wales: A Voice of the Middle Ages*. 3. utgave. Gloucestershire: Tempus, 2006.

Benskin, Michael. "The Style and Authorship of the Kildare Poems: *Pers of Bermingham*". I *In Other Words: Transcultural Studies in Philology, Translation, Lexicology presented to Hans Heinrich Meier on the occasion of his sixty-fifth Birthday*. Redigert av J. Lachlan Mackenzie og Richard Todd. 57-76. Dordrecht: Foris Publication, 1989.

Benton, John. "Philology's Search for Abelard in the 'Metamorphosis Goliae'". I *Speculum*. 50 (1975). 199-217.

Bond, Gerald A. *The Loving Subject: Desire, Eloquence, and Power in Romanesque France*. Philadelphia: The University of Philadelphia Press, 1995.

Bredero, Adrian H. *Bernard of Clairvaux: Between Cult and History*. Edinburgh: Wm. B.

Eerdmans Publishing, 1996.

Bridges, Venetia. "‘Goliardic’ Poetry and the Problem of Historical Perspective: Medieval Adaptations of Walter of Châtillon’s Quotation Poems". I *Medium Aevum*. (2012). 249-67.

Brooke, C. N. L. "Introduction". I *De Nugis Curialium*. xiii-liv. 2. utgave. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Brooke, Christopher N. L. *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Butler, H. E. "Introduction: The Man and His Works". I *The Autobiography of Gerald of Wales*. 9-32. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.

Bynum, Caroline Walker. *Metamorphosis and Identity*. New York: Zone Books, 2001.

"Chronology". I *The Letters of Abelard and Heloise*. ix-xi. London: Penguin Books, 2003.

Clanchy, Michael. *Abelard: A Medieval Life*. 6. utgave. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Clanchy, Michael. "Abelard – Knight (*Miles*), Courtier (*Palatinus*) and Man of War (*Vir Bellator*)". I *Medieval Knighthood*. Redigert av Stephen Church og Ruth Harvey. 101-18. Woodbridge: The Boydell Press, 1995.

Clark, John R. "Love and Learning in the 'Metamorphosis Golye Episcopi'". I *Mittellateinisches Jahrbuch*. Bind 21 (1986). 156-171.

Cobban, Alan. *English university life in the Middle Ages*. London: UCL Press Limited, 1999.

Cochis, Simonette. "The Bishop of Fools (France and England: 1180s-1600s)". I *Fools and Jesters in Literature, Art, and History: A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Redigert av Vicki K. Janik. 97-105. Westport: Greenwood Press, 1998.

Cohen, Jeffrey Jerome. *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages*. Minnesota: Medieval Cultures, 1999.

Coulton, G. G. *Medieval Panorama*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1938].

Cowell, Andrew. *At Play in the Tavern: Signs, Coins and Bodies in the Middle Ages*. Michigan: The University of Michigan Press, 1999 [1963].

Cruz, Jo Hoepfner Moran. "Penn R. Szittyá as Scholar and Teacher". I *Medieval Poetics and Social Practice: Responding to the Work of Penn R. Szittyá*. Redigert av Seeta Chaganti. 172-81. Fordham: Fordham University Press, 2012.

Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Oversatt av Willard R. Trask. New York: Harper Row, 1953.

- Daniels, Nathan A. *From Joungeleur to Minstrel: The Professionalization of Secular Musicians in Thirteenth- and Fourteenth Century Paris*. Charles Singleton Center for the Study of Pre-Modern Europe, 2011.  
<https://jscholarship.library.jhu.edu/handle/1774.2/35244> , 07. 01. 13.
- Davis, Adam Jeffrey. *The Holy Bureaucrat: Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-Century Normandy*. Cornell: Cornell University Press, 2006.
- De Seymor, St. John. *Anglo-Irish Literature, 1200-1582*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (1929).
- Doyle, Edward Gerard. "Introduction". I Sedulius Scottus. *On Christian Rulers and the Poems*. 9-48. New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1983.
- Dronke, Peter. *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies: The twenty-sixth W. P. Ker Memorial Lecture delivered in the University of Glasgow 29<sup>th</sup> October, 1976*. Glasgow: University of Glasgow Press, 1976.
- Dronke, Peter. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Dronke, Peter. "Some Historical Testimonies". I *Hugh Primas and the Archpoet*. Redigert av Fleur Adcock. xvii-xxii. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Dronke, Peter. *The Medieval Lyric*. 3. utgave. Cambridge: D. S. Brewer, 1996.
- Dronke, Peter. *The Medieval Poet and his World*. Roma: 1984.
- Dyson, R. W. "Introduction". I *De Rectoribus Christianis*. Woodbridge: The Boydell Press, 2010.
- Elliott, Dyan. *The Bride of Christ Goes to Hell: Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200 – 1500*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- Emmerson, Richard K. "The Apocalypse in Medieval Culture." I *The Apocalypse in the Middle Ages*. Redigert av Emmerson og Bernard McGinn. 293-332. Cornell: Cornell University Press, 1992.
- Emmerson, Richard K. "Two Witnesses". I *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Volume 69-70. Redigert av David Lyle Jeffrey. 790-2. Michigan: Vm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992.
- Ferruolo, Stephen C. *The Origins of the University: The schools of Paris and their Critics, 1100-1215*. Standford: Stanford University Press, 1985.
- Friedman, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. New York: Syracuse University Press, 2000.
- Geltner, G. *The Making of Medieval Antifrateranilsm*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- ”Gēns”. I *Latinsk Norsk Ordbok*. Revidert av Egil Kaggerud og Bjørg Tosterud. 276-7. 2. opplag. Oslo: J. W. Cappellens Forlag as, 2002.
- Giles, J. A. I *Roger of Wendover’s Flowers of History*. Vol. II. London: Henry G. Bohn, 1849.
- Gillingham, Bryan. *The Social Background to Secular Medieval Latin Song*. Ottawa: Institute of Mediæval Music, 1998.
- Godman, Peter. *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages: Abelard, Heloise and the Archpoet*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Godman, Peter. *Poetry of the Carolingian Renaissance*. London: Duckworth, 1985.
- Godman, Peter. “The World of the Archpoet”. I *Mediaeval Studies*. Nr. 71 (2009). 113-56.
- Harbison, Peter. *Pilgrimage in Ireland: The Monuments and the People*. New York: Syracuse University Press, 1992.
- Harris, Max. *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- Hedeman, Anne D. *The Royal Image, 1274-1422*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Hvalby, Hanne Line. “Kjærlighet og religion i brevene fra Heloise”. I *Fortid*. Nr. 1 (2010). 39-45.
- Hvalby, Hanne Line. “1100-tallets parisiske lærde og etikkmysteriet”. I *Fortid*. Nr. 1 (2011). 23-26.
- Jacobi, Claus. “Philosophy of Language”. I *The Cambridge Companion to Abelard*. Redigert av Jeffrey E. Brower og Kevin Guilfooy. 126-57. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Jaeger, Stephen C. *Ennobling Love: In search of a lost sensitivity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Jaeger, C. Stephen, *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg’s Tristan und Isolde*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1977.
- Jaeger, C. Stephen. “Pessimism in the Twelfth-Century ‘Renaissance’.” I *Speculum*. Vol. 78. Nr. 4. Oktober. (2003). 1151-83.
- Jaeger, C. Stephen. *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- James, M. R. ”Introduction”. I Walter Map. *De Nugis Curialium*. xii-l. Oxford: Oxford University Press, 2002 (1923).
- Jarcho, Boris I. ”Die Vorlaufer des Golias”. I *Speculum*. Vol. 3. Nr. 4 (Okt. 1928). 523-79.

- Jeaneau, Édouard. *Rethinking the School of Chartres*. Oversatt av Claude Paul Desmarais. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2009.
- Jeffrey, David L. *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Michigan: General Editor, 1992.
- Jong, Mayke de. *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Karras, Ruth Mazo. *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Kendrick, Laura. "Comedy." I *A Companion to Chaucer*. Redigert av Peter Brown. 90-113. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Kendrick, Laura. "Medieval Satire". I *A Companion to Satire*. Redigert av Ruben Quintero. 52-69. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Kershaw, Paul J. E. "Eberhard of Friuli, a Carolingian Lay Intellectual". I *Lay Intellectuals in the Carolingian World*. Redigert av Patrick Wormald og Janet L. Nelson. 77-105. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Koselleck, Reinhardt. "The Historical-Political Semantics of Assymetric Counterconcepts". I *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Oversatt av Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.
- Kratz, Dennis M. "Aeneas or Christ? An Epic Parody by Sedulius Scottus". I *The Classical World*. Vol. 69. Nr. 5 (Feb. 1976). 319-23.
- Laing, Margaret. *Catalogue of Sources for a Linguistic Atlas of Early Medieval English*. Cambridge: D. S. Brewer, 1993.
- Lea, Henry O. *A Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1867.
- Le Goff, Jaques. *Intellectuals in the Middle Ages*. Oversatt av Teresa Lavender Fagan. Cambridge: Blackwell Publishers ltd, 1993.
- Lehman, P. J. G. *Die Parodie im Mittelalter*. München: 1922.
- Lehtonen, Tuomas M. S. *Fortuna, Money, and the Sublunar World: Twelfth-century Ethical Poetics and the Satirical Poetry of the Carmina Burana*. Helsinki: Finnish Historical Society, 1995.
- Lemaître, Jean-Loup. "Familia". I *Encyclopedia of the Middle Ages*. Vol.1. Redigert av Andre Vauchez i samarbeid med Barrie Dobson og Michael Lapidge. 530. Cambridge: James Clarke & Co., 2000.

- Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth – Century Woman*. Redigert av Bonnie Wheeler. London: MacMillan Press ltd, 2000.
- Luard, Henry Richards. "Preface". I Matthev Paris. *Chronica Majora: The Creation to A.D. 1066*. Vol. I. ix-lxxxvii. London: Longman & Co., 1872.
- Luard, Henry Richards. "Preface". I Matthew Paris. *Chronica Majora: 1216-1239*. Vol. III. vii-xxx. London: Longman & Co., 1876.
- Luscombe, David. "Peter Abelard and the Poets". I *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*. Redigert av John Marenbon. 155-71. Brill: Leiden, 2001.
- MacEvitt, Christopher. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Manly, John Matthews. "Familia Goliae". I *Modern Philology*. Vol. 5. Nr. 2 (Okt, 1907). 201-9.
- Mann, Jill. "Giraldus Cambrensis and the Goliards". I *The Journal of Celtic Studies*. Nr. 3 (1981). 31-9.
- Mann, Jill. "Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature." I *Mittellateinisches Jahrbuch*. Bind 15 (1980). 63-86.
- Marti, Berthe M. "Hugh Primas and Arnulf of Orléans". I *Speculum*. Vol. 30. Nr. 2 (1955). 233-8.
- McGuire, Brian Patrick. "Anti-clerical Invective and the Growth of Clerical Satire". I *Magister Golyas and Sweden: The Transformation of Clerical Satire*. Redigert av Olle Ferm og Bridget Morris. 45-93. Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997.
- Mews, Constant J. "The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval". I *Speculum*,. Vol. 77. Nr. 2 (Apr. 2002). 342-82.
- Meyendorf, John. "Councils". I *Dictionary of the Middle Ages: 3*. Redigert av Joseph Strayer. 627-32. New York: Charles Scribners's Sons, 1983.
- Mozley, John H., og Robert R. Raymo. "Introduction". I *Nigel de Longchamps Speculum stultorum*. 1-28. Berkeley: University of California Press, 1960.
- Münster-Swendsen, Mia. "Medieval Beginnings: The First Universities". I *Fortid*. Nr. 1 (2011). 27-31.
- Münster-Swendsen, Mia. *The Making of the Masters: Scholastic Self-Fashioning in High-Medieval France 1150-1280*. Masteroppgave i historie (København: 2000).
- Newman, F. X. "The Structure of Vision in 'Apocalypsis Goliae'." I *Mediaeval Studies*. Vol 29 (1967). Toronto. 113-23.



- Newman, Jonathan M. *Satire of Counsel, Counsel of Satire: Representing Advisory Relations in Later Medieval Literature*. Ph. D. avhandling. Centre of Medieval Studies, University of Toronto, 2008.  
[https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/16806/1/Newman\\_Jonathan\\_M\\_2008\\_11\\_PhD\\_thesis.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/16806/1/Newman_Jonathan_M_2008_11_PhD_thesis.pdf), 25. 03. 12.
- Ohler, Norbert. *The Medieval Traveller*. Oversatt av Caroline Hillier. Woodbridge: The Boydell Press, 1989.
- Orchard, Andy. *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.
- Orlandi, Giovanni. "Classical Latin Satire and Medieval Elegiac Comedy". I *Latin Poetry and the Classical Tradition: Essays in Medieval and Renaissance Literature*. Redigert av Peter Godman og Oswyn Murray. 97-114. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Pascalis, Michael. *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Piltz, Anders. "Magister Golyas de quodam abate: Introduction to the Latin Text: Facsimile of the Manuscript". I *Master Golyas and Sweden: The Transformation of Clerical Satire*. Redigert av Olle Ferm og Bridget Morris. 137-58. Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997.
- Pixton, Paul B. *The German Episcopacy and the Implementations of the Decrees of the Fourth Lateran Council, 1216-1245: Watchmen in the Tower*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Radice, Betty. "Introduction". I *The Letters of Abelard and Heloise*. xiii-lvii. London: Penguin Books, 2003.
- Rand, E. K. "Review: Karl Strecker: *Die Apocalypse des Goliath*". I *Speculum*. Vol. 3. Nr 3 (Juli 1928). 418-20.
- Raymo, Robert R. "A Middle English Version of the *Epistola Luciferi ad Cleros*". I *Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway*. Redigert av D. A. Pearsall og R. A. Waldron. 233-48. London: 1969.
- "Ribaldi". I *Latinsk Norsk Ordbok*. Revidert av Egil Kaggerud og Bjørg Tosterud. 588. 2. opplag. Oslo: J. W. Cappellens Forlag as, 2002.
- Rigg, A. G. *A History of Anglo-Latin Literature: 1066-1422*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Rigg, A. G. "Goliath and other Pseudonyms". I *Studi Medievali*. Ser. 3. 18: 1 (1977). 65-109.
- Rössler/Franz. "Wolfger von Erla, Bishop of Passau". I *Dictionary of German Biography: Volume 10: Thibaut – Zycha*. Redigert av Walther Killy m.fl. 607. München: De Gruyter, 2006.

- Saltzstein, Jennifer. "Cleric-Trouvères and the *Jeux-Partis* of Medieval Arras". I *Viator*. 43 (2010). 147-64.
- Schmidt, Paul Gerhard. "The Quotation in Goliardic Poetry: The Feast of Fools and the Goliardic Strophe *cum auctoritate*". I *Latin Poetry and the Classical Tradition: Essays in Medieval and Renaissance Literature*. Redigert av Peter Godman og Oswyn Murray. 39-55. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Shanzer, Danuta. *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. California: University of California Press, 1986.
- Shurtleff, Steven. "The Archpoet as Poet, Persona and Self: The Problem of Individuality in the Confession". I *Philological Quarterly*. Vol. 73. Nr. 4 (1994). 373-84.
- Spiegel, Gabrielle. "Medieval Canon Formation and the Rise of Royal Historiography in Old French Prose". I *MLN*. 108 (1993). 638-658.
- Story, Joanna. *Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750-870*. Studies in Early Medieval Britain, 2003.
- Strecker, Karl. "Worrede". I *Die Apocalypse des Goliath*. 1-15. Fra serien *Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters: Herausgegeben von Fedor Schneider*. 5. hefte. Roma: W. Regenbergs, 1928.
- Sturges, Robert S. "Medieval Authorship and the Polyphonic Text: From Manuscript Commentary to the Modern Novel". I *Bakhtin and Medieval Voices*. Redigert av Thomas J. Farrell. 122-40. Gainesville: University Press of Florida, 1995.
- Svanberg, Jan. "Obscene and Blasphemous Motifs in Swedish Medieval Art". I *Master Golyas and Sweden: The Transformation of Clerical Satire*. Redigert av Olle Ferm. 453-84. Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997.
- Syan, Edward E. "A Goliard Witness: The *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* of Martianus Capella in the *Metamorphosis Golye Episcopi*". I *Florilegium*. Vol. 2 (1980). 121-45.
- Symonds, John Addington. *Wine, Women and Song*. Fairford: The Echo Library, 2010.
- Taylor, Andrew. *Textual Situations: Three Medieval Manuscripts and Their Readers*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- Tekst og historie*. Redigert av Kristin Asdal m. fl. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Thompson, James Westfall. "The Origin of the Word 'Goliardi'." I *Studies in Philology*. Vol. 20. Nr. 1 (Jan. 1923). 83-98.
- Thomson, Rodney M. "The Origins of Latin Satire in Twelfth Century Europe". I *Mittelalters Jahrbuch*. (1978). 73-83.
- Thomson, Rodney M. "The Satirical Works of Berengar of Poitiers". I *Mediaeval Studies*. Vol. 42 (1980). 89-138.

- Tweeddale, Martin M. *Abailard on Universals*. Amsterdam: North Holland Pub. Co., 1976.
- Tydeman, William. "An Introduction to Medieval English Theatre". I *The Cambridge Companion to Medieval English Theatre*. Redigert av Richard Beadle. 1-36. Cambridge: The United Kingdom of the University Press, 2003.
- Tydeman, William. *The Medieval European Stage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Tyrrell, Joseph M. "The Goliardi – Wandering Poets of the Middle Ages". I *Journal of Popular Culture*. Vol IV. Nr. 4 (1971). 920-30.
- Unger, Richard W. "Brewing". I *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*. Redigert av Thomas Glick, Steven J. Livesey og Faith Wallis. 102-3. New York: Routledge, 2005.
- Vaughan, Richard. *Matthew Paris*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Verbaal, Wim. "The Council of Sens Reconsidered: Masters, Monks, or Judges?" I *Church History*. Vol. 74. Nr. 3 (Sept. 2003). 460-93.
- Verger, Jacques. "Goliards". I *Encyclopedia of the Middle Ages*. Vol.1. Redigert av Andre Vauchez i samarbeid med Barrie Dobson og Michael Lapidge. 621-2. Cambridge: James Clarke & Co, 2000.
- Vess, Deborah. "Monastic Moonshine: Alcohol in the Middle Ages". I *Religion and Alcohol: Sobering Thoughts*. Redigert av C. K. Robertson. 147-76. New York: Peter Lang Publishing, 2004.
- Vitz, Evelyn Birge, Nanzy Freeman Regalado og Marilyn Lawrence. "Introduction". I *Performing Medieval Narrative*. 1-8. Cambridge: D. S. Brewer, 2005.
- Waddell, Helen. *The Wandering Scholars*. 7. utgave. London: Constable and Company Ltd., 1949.
- Wailes, Stephen L. "Vagantes and the Fabliaux". I *The Humor of the Fabliaux: A Collection of Critical Essays*. Redigeret av Thomas Darlington Cooke og Benjamin L. Honeycutt. 43-58. Missouri: University of Missouri Press, 1974.
- Walsh, P. G. "'Golias' and Goliardic Poetry". I *Medium Ævum*. Vol. LII. Nr. 1 (1983). 1-9.
- Walsh, P. G. *Love Lyrics from the Carmina Burana*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1993.
- Wasson, John M. *Devon*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Weiler, Bjørn. "Matthew Paris and the writing of history". I *Journal of Medieval History*. 35 (2009). 254-78.

- Weinstein, Donald og Rudolph M. Bell. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Wheeler, Bonnie. "Introduction". I *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth – Century Woman*. xvii-xxii. London: MacMillan Press Ltd, 2000.
- Whicher, George F. *The Goliard Poets: Medieval Latin Songs and Satires*. Cambridge: Cambridge Mass, 1949.
- Whitney, Elspeth "Artes Mechanicae". I *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide*. Redigert av F. A. C. Mantello og A. G. Rigg. 431-5. 2. utg. The Catholic University of America Press, 1999.
- Wright, Thomas. *A History of Caricature and Grotesque in Literature and Art*. London: Virtue Brothers & Co., 1865.
- Wright, Thomas. *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1841.
- Young, Spencer E. "'Consilio Hominum Nostrorum': A Comparative Study of Royal Responses to Crisis at the University of Paris, 1200-1231". I *History of Universities*. Vol. XXII/I (2007). 1-20.
- Zakarian, David. *The Vagantendichtung: The Secular Latin Poetry of the Wandering Scholars of the Middle Ages*. Master of Arts in English Literature. Aristotle University of Thessaloniki, Greece School of English. 2009.  
[http://invenio.lib.auth.gr/record/114964/files/FULL\\_The%20Vagantendichtung.pdf?version=1](http://invenio.lib.auth.gr/record/114964/files/FULL_The%20Vagantendichtung.pdf?version=1), 10. 08. 12.
- Zeydel, Edwin H. *Vagabond Verse: Secular Latin Poems of the Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press, 1966.
- Zeydel, Edwin H. "Vagantes, Goliardi, Joculatores: Three vagabond Types". I *Helen Adolf Festschrift*. Redigert av Sheema Z. Buehne, James L. Hodge og Lucille B. Pinto. 42-6. New York: Frederick Ungar Publishing Co. 1968.
- Ziolkowski, Jan. "Sedulius Scottus's *De quodam verbece a cane discerpto*". I *Mediaevalia*. Vol. 9 (1983). 1-24.
- Ziolkowski, Jan M. og Michael C. *The Virgilian Tradition: The First Fifteen Hundred Years*. Connecticut: Yale University Press, 2008.
- Østerberg, Eva. "Den omoderna människan". I *Fortid*. Nr. 4 (2011).

## Forsidebilde

David i ferd med å skjære hodet av Goliat. Bokilluminasjon fra rundt 1380, fra MS Fitzwilliam 38-1250 f 1r.

[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:David\\_the\\_shepherd\\_Fitzwilliam\\_38-1950.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:David_the_shepherd_Fitzwilliam_38-1950.jpg) , 27. 11. 12.

